P. LEONCIO DE GRANDMAISON, S. J.

# JESUCRISTO

## SU PERSONA, SU MENSAJE, SUS PRUEBAS

Traducción del francés por el Doctor
JOAQUIN SENDRA, canónigo

Segunda edición




EDITORIAL LITÚRGICA ESPAÑOLA, S. A.
Avenida José Antonio, 581
BARCELONA

NIHIL OBSTAT; El Censor,
JAIME PONS, S. J.

Barcelona, 16 de enero de 1941
IMPRÍMASE
† Miguel de los Santos,
obispo A. A. de Barcelona

Por mandato de Su Excia. Rvma.
Dr. LUIS URPÍ CARBONELL,
Canciller Secretario

T. G. Irández - Valencia, 214 - Tel. 71872

# NOMENCLATURA DE LAS ABREVIATURAS

*APOT* = *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (R. H. CHARLES).
*CB* = [Corpus Berolinense]. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Academia de Berlín).
*CV* = *Corpus* [Vindobonense] *scriptorum ecclesiasticorum* (Academia de Viena).
*DACH* = *Dictionary of the Apostolic Church* (J. HASTINGS).
*DACL* = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Dom CABROL).
*DAFC* = *Dictionnaire d'apologétique de la Foi catholique* (A. D'ALES).
*DAGR* = *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER).
*DBH* = *Dictionary of the Bible* (J. HASTINGS).
*DBV* = *Dictionnaire de la Bible* (F. VIGOUROUX).
*DBVS* = *Supplément au Dictionnaire de la Bible de Vigouroux* (L. PIROT).
*DCG* = *Dictionary of Christ and the Gospels* (J. HASTINGS).
*DHGE* = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (BAUDRILLART-VOGT-ROUZIES).
*DTC* = *Dictionnaire de théologie catholique* (VACANT-MANGENOT-AMANN).
*EB* = *Encyclopaedia Biblica* (CHEYNE-BLACK).
*EI* = *Encyclopédie de l'Islam* (HOUTSMA-BASSET).
*ERE* = *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (J. HASTINGS).
*ESR* = *Encyclopédie des Sciences Religieuses* (E. LICHTENBERGER).
*GJV*[4] = *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* de E. SCHÜRER, 4.ª edición.
*KGg* = *Die Kultur der Gegenwart* (P. HINNEBERG).
*KTM* = *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (STRACK-BILLERBECK).

*JE* = *The Jewish Encyclopedia* (J. SINGER).
*JTS* = *The Journal of Theological Studies,* Londres.
*LGRM* = *Ausführliches Lexikon der griechischen und romischen Mythologie* (W. H. ROSCHER).
*MG* = *Patrologie grecque,* de MIGNE.
*ML* = *Patrologie latine,* de MIGNE.
*RAM* = *Revue d'Ascetique et de Mystique,* Tolosa.
*RB* = *Revue Biblique,* París.
*RECA* = *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft* (PAULY-WISSOWA-KROLL).
*REJ* = *Revue des Études juives,* París.
*REP*[3] = *Realency Klopaedie für protestantische Theologie und Kirche, 3.ª edición* (HERZOG-HAUCK).
*RGG* = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 1.ª edición (GUNKEL-ZSCHARNACK).
*RHLR* = *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* París.
*RSR* = *Recherches de science religieuse,* París.
*RVV* = *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* (DIETERICH-WÜNSCH-DEUBNER).
*SBA* = *Sitzungsberichte der Berliner Akademie,* Berlín.
*TS* = *Texts and Studies* (J. A. ROBINSON).
*TU* = *Texte und Untersuchungen* (O. v. GEBHARD A. v. HARNACK-C. SCHMIDT).
*VGT* = *The Vocabulary of the Greek Testament* (MOULTON-MILLIGAN).
*ZKT* = *Zeitschrift für katholische Theologie,* Innsbruck.
*ZNTW* = *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* Giessen

LIBRO PRIMERO

# LAS FUENTES DE LA HISTORIA DE JESUS

# PRELIMINARES

A diferencia de Buda Sakyamuni, Jesús no vino al mundo en una época dudosa en que la historia disputa a la leyenda algunos nombres o algunos hechos. No nació como Mahoma en un cantón excéntrico de Arabia; el mundo israelita del primer siglo, especialmente el palestinense, nos es bien conocido; sus vicisitudes nacionales, su régimen político tan complejo, las corrientes de ideas y de influencias que le atravesaban, todo está completamente a la luz de la historia. Los pueblos que inmediatamente le rodean forman parte integrante de la civilización antigua en una de sus épocas más brillantes y mejor documentadas, pues a los textos antiguos de carácter más bien literario se han venido a agregar, en estos últimos años, miles de escritos familiares que las arenas de Egipto nos devuelven.

Los datos arqueológicos se acrecientan al mismo tiempo en una proporción casi igual, merced a la exploración metódica emprendida y proseguida por las escuelas y las misiones científicas que se han distribuído la Grecia continental e insular, el Egipto, la Palestina, Siria, Asia Menor, Mesopotamia y Persia.

Nacido en el reinado de Augusto y muerto en el de Tiberio, Jesús es contemporáneo de Filón el judío, de Tito Livio y de Séneca el filósofo. Virgilio, si hubiera alcanzado la edad madura, le hubiera podido ver con sus propios ojos. Nerón, Flavio Josefo, Plutarco y Tácito pertenecen a la generación que inmediatamente le sucedió; nos son conocidos muchos otros de aquellos que figuran en la historia de los primeros orígenes cristianos: los grandes sacerdotes Hanán (Anás) y Caifás, el rabino Gamaliel el viejo, maestro de San Pablo; Herodes el Grande, su hijo Herodes Antipas,

sus nieto y biznieto Herodes Agripa I y II; Poncio Pilatos y todos aquellos que le sucedieron antes y después del efímero reinado de Herodes Agripa I (41-44) en el cargo de procuradores de Judea; Galión, hermano de Séneca, procónsul de Acaya en 51-52; Juan el Bautista y sus discípulos Simón Pedro y Juan; Santiago de Jerusalén, Pablo de Tarso; otros tantos personajes cuya actividad nos es manifiesta por testimonios múltiples y concordantes.

La persona y la obra de Cristo se inserta a su tiempo en una trama histórica de continuidad probada. Nada de una figura vaga, de estofa legendaria o mítica, como la de un Orfeo, un Atis o un Krisna. Jesús es un hombre real, cuya aparición en público está sólidamente datada por medio de un imponente sincronismo: "En el año décimoquinto del reinado de Tiberio César, siendo gobernador de Judea Poncio Pilatos, Herodes, tetrarca de Galilea, su hermano Filipo, tetrarca de Iturea y la Traconítide, y Lisanias, tetrarca de Abilina, bajo el sumo sacerdocio de Anás y Caifás, la palabra de Dios fué dirigida a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto".[1]

De la persona del Maestro, de tal manera encuadrada, nos hablan textos diversos, ofreciendo con la geografía, la nomenclatura, las religiones, las instituciones, las cartas y las costumbres de una época determinada innumerables atestaciones entrecruzadas y coincidentes. Un grupo de fieles compacto, entre los cuales, muchos fueron poderosos en palabras y en obras, se confían a El incondicionalmente, haciendo profesión de no ir a Dios sino por mediación suya; un mundo de creencias particularizadas y un culto litúrgico dotados de prodigiosa fuerza de expansión, a El enteramente se refieren. Entre esta inmensa floración espiritual y el Dios que los abona, y a quien consideran no como un ideal o un símbolo, sino como una persona viviente y un hecho, no media ni siquiera el siglo que interponía David-Federico Strauss, cuando escribía su *Vida de Jesús*, ni el medio siglo postulado por otros. Veinticinco años después de la fecha asignada por todos a la muerte violenta de este hombre (bajo Poncio Pilatos), escritos auténticos y relativamente considerables, las epístolas de Pablo, toman como

1. Lc., t. III, pp. 1-2.

tema fundamental, Jesús de Nazaret, su vida y su muerte. "Se podría hacer —dice Ernesto Renán, en el postrer capítulo de su última obra— una pequeña *Vida de Jesús* con las Epístolas a los Romanos, a los Corintios y a los Gálatas; y con la epístola a los Hebreos, que no es de San Pablo, pero es muy antigua".[1] Y esto es cosa evidente.

Esta primera comprobación nos permite descartar la cuestión previa referente a la existencia histórica de Jesús, pero no nos dispensa de estudiar más a fondo las fuentes de su historia. Estas fuentes se dividen naturalmente en cristianas y no cristianas.

1. *Histoire du peuple d'Israel* (París, 1894), t. V, cap. XVIII, p. 416. nota 1. E. Renán data la epístola a los hebreos "hacia el año 66", "antes del 70", véase *L'Antéchrist* (París, 1873), p. XIII, y *passim*.

## CAPITULO I

# LAS FUENTES NO CRISTIANAS

No nos detendrá mucho el estudio de estas fuentes, pues son, respecto de los orígenes, raras y pobres en información positiva. Y era cosa de suponer. Los comienzos de un movimiento religioso pasan generalmente inadvertidos si no es para las personas complicadas en él. Sólo más tarde, cuando el grupo nuevo viene a chocar en su expansión con situaciones consolidadas, y cuando trastorna costumbres, inquieta ambiciones o intereses diversos, es cuando atrae sobre sí la atención. Entonces los historiadores le hacen un lugar, si no creen tener razones para callarlo, en sus escritos. Hasta entonces, y aun en estas menciones primeras, no hay que contar sino con alusiones rápidas, de una exactitud mediocre y, a las veces, prevenidas e injustas. Lo que los autores romanos de los primeros siglos nos refieren de los judíos, a pesar de que desde mucho tiempo tenían en Roma una colonia muy importante de ellos, es muy instructivo en esta materia.[1]

Esta ley de psicología histórica se aplica al caso presente. Los documentos judíos o paganos, bastantes para poner fuera de duda la realidad de la vida humana de Jesús, y algunos principales rasgos de su carrera; fecha aproximada, cuadro de su actividad, muerte violenta e influencia póstuma, ofrecen sobre todo la utilidad indirecta de hacernos conocer determinadas particularidades del medio ambiente en que nació el cristianismo.

1. Textos reunidos por Teodoro Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme* (París, 1895), pp. 237-283.

## 1. Fuentes judías

De una manera más precisa los historiadores judíos de la generación posterior a Jesús parecen haber observado, respecto de El, una actitud de reserva, cuando no una consigna de silencio absoluto.[1] El rival de Flavio Josefo, Justo de Tiberíades, había escrito, junto con una *Historia de la guerra de los judíos* en 67-70, una *Crónica de los reyes judíos, desde Moisés a Agripa I,* muerto en el 44. Estas obras se han perdido. Focio, que había leído el segundo, le echa en cara el "haber pasado enteramente en silencio, vicio común de los judíos siendo él de esa raza, la venida de Cristo, lo que le aconteció y sus obras milagrosas".[2]

Pero el caso de Josefo Flavio, del cual a diferencia de Justo conservamos un gran número de escritos, es más complejo. En sus *Antigüedades judaicas,* redactadas unos doce años antes del fin del primer siglo, el cronista hace alusión a dos personajes de la historia evangélica, Juan el Bautista y Santiago de Jerusalén el "hermano del Señor", muerto en el año 62 por las intrigas del gran sacerdote Hanán — uno de los cinco hijos de este Hanán, suegro de Caifás, que figura en la pasión de Cristo. Siendo cierta la autenticidad de estos textos, no hay duda que Josefo conoció al menos la existencia del cristianismo primitivo y sus líneas más salientes. Otro pasaje de sus *Antigüedades* que antecede un poco al concerniente al Bautista, contiene informes explícitos sobre la persona misma de Jesús.

Después de referir cómo Pilatos reprimió con mano dura un movimiento popular, provocado por una disposición suya relacionada con la conducción de nuevas aguas a Jerusalén,

Fué en este tiempo —añade el texto recibido— cuando apareció Jesús, hombre sabio, si puede llamarse hombre. Porque fué obrador

1. Sobre la literatura judía referente a Jesucristo se puede leer la exposición reciente del rabino J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (Londres, 1925), pp. 18-54.

2. *Bibliotheca,* cod. 33, ed. G. Dindorf, apud *Flavii Josephi opera,* t. I, p. III.

de hechos maravillosos, el maestro de aquellos que reciben con alegría la verdad, arrastró muchos judíos en pos de sí y también muchos otros venidos del helenismo. El era el Cristo. Y Pilatos, habiéndole hecho crucificar bajo la delación de los primates de la nación nuestra, los que le amaron desde el principio, no se arredraron por esto. El se les apareció de nuevo viviente, al tercer día, como lo habían dicho, con otras muchas maravillas, los profetas divinos. Y hasta el presente subsiste el grupo llamado de su nombre cristianos.[1]

Por razones de crítica interna principalmente, la autenticidad de este texto es muy discutida. La mayoría de los eruditos contemporáneos le tienen simplemente por interpolado. Otros sabios independientes[2] y de nota sostienen rigurosamente la autencidad del fragmento que, después de Ed. Reuss, Renán y otros, Teodoro Reinach estima retocado por una mano cristiana. *Adhuc sub judice lis est.*

La probabilidad anterior favorece, hay que reconocerlo, a la primera opinión. Se explica mejor aún el silencio absoluto de Josefo, que una mención a la vez tan ocasional y (hechas todas las reservas sobre la posible ironía de ciertas expresiones) tan insistente y recalcada. Esto no obstante, la solidez relativa de la tradición manuscrita, en sentido contrario, no autoriza un fallo sin apelación. Por esto nosotros nos limitamos a citar el pasaje célebre, resueltos, por otra parte, a no hacer argumento de él en nuestra obra.

Los otros documentos de origen judío, aunque deponen contra la extravagante hipótesis de un *mito del Cristo* (porque no se odia o se desfigura, no se persigue por una prevención decidida y aviesa a un ser legendario), no tienen derecho a figurar entre las fuentes históricas de su vida, pero sí son indispensables para la inteligencia del mensaje de Jesús.

La imponente colección de decisiones y de recuerdos que se ha conservado, bajo formas diferentes, pero estrechamente emparentadas, en los dos Talmudes, llamados de

1. *Antiquités Jud.*, XVIII, t. III, ed. G. Dindorf; t. IV, p. 157, ed. Naber; nn. 63-64, ed. Niese.

2. Creen en la interpolación total, junto con Ed. Schürer y B. Niese, el R. P. Lagrange y Mons. P. Batiffol. Defienden la autenticidad F. C. Burkitt, de Oxford; W. Emery Barnes, de Cambridge, y Adolfo von Harnack, de Berlín.

Jerusalén y de Babilonia, contienen sin duda un gran número de rasgos que se refieren a Cristo, ora directamente, ora por vía de alusión incuestionable.

Ahora bien, sabemos que, fijados definitivamente en los siglos V y VI, por los Rabinos de las dos principales escuelas de entonces, la palestinense y la babilónica, los Talmudes[1] han englobado con las interpretaciones posteriores de estas escuelas, toda una primera colección de tradiciones, compilada hacia el 220 por el patriarca Rabbi Juda, el Príncipe o el Santo, descendiente en línea recta, por los dos Gamaliel, del célebre Hillel, y llamado frecuentemente, en sentido antonosmástico, *el Rabbi*. En esta misma colección, la Mischna (que comprende sesenta y tres, o según la antigua numeración, sesenta tratados divididos en seis órdenes de libros) domina la casuística. Así, los Talmudes vienen a contener sentencias, resoluciones y palabras que se remontan a través de las glosas de cuatro generaciones de rabinos para la Mischna, y de otras cinco para el resto, hasta los Maestros del tiempo de los Macabeos,[2] y que son alegados por "pares" o "binarios". Los más modernos, los más ilustres, Hillel y Schammai, fueron apenas un poco anteriores a Cristo.

Por aquí se ve cómo las alusiones que el Talmud contiene, referentes a Cristo, no se pueden rechazar en bloque como cuentos de una época tardía. Una cadena no interrumpida de doctores, aprovechando excelentes procedimientos de mnemotecnia, enlaza con los orígenes cristianos y aun con tiempos anteriores, los compiladores anónimos de la colección palestinense y los más notables casuístas, Rab Abina, Rab Tesfa, Rab Aschi, de la colección babilónica.

Desgraciadamente el examen de estas piezas les es, sobre este punto, enteramente desfavorable. Es un amasijo de fábulas odiosas de que la historia no tiene nada que aprender; entiendo, la historia de Jesús, pues aquí tenemos un ejemplo sorprendente de la leyenda que evoluciona, por decirlo así, en vaso cerrado, en un medio formalista y vigilado, donde el odio suelta la brida, sobre todo, por vía

1. Véase H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midras*[5] (Munich, 1921). pp. 5-23 y 150-154 (Literatura).

2. Unos ciento cincuenta años antes de Jesucristo hasta los confines de la era cristiana.

de alusiones y de sugerencias. Comenzada en vida misma del Maestro por los escribas envidiosos, que atribuían sus obras al Maligno (*Mc.*, III, 22), esta leyenda engrosó con el tiempo. Hacia la mitad del siglo II, San Justino acusaba valientemente a los conductores del pueblo judío (príncipes de los sacerdotes y doctores) "de hacer que profanasen y blasfemasen del Hijo de Dios por toda la tierra".[1] Esta queja repetida por Tertuliano, por Orígenes y unánimemente por los autores cristianos que han tratado este asunto, está confirmada por los pasajes talmúdicos donde se trata de Jesús. Estas bajas calumnias no tienen ni siquiera la excusa de la verosimilitud. "La vida de Jesús, tan pronto la trasladan a los tiempos de Alejandro Janeo, como a los de R(abbi) Akiba —o más tarde— en una extensión de más de 200 años".[2] ¿Se puede alegar, con algunos críticos israelitas, la excusa de la ignorancia? Esto es una candidez más grande de lo que se puede suponer en los guías de la nación. Como quiera que sea, los rasgos de la abominable caricatura, fijados poco a poco en las consultas rabínicas, se reunieron al correr de los años en un retrato de conjunto. Redactado primero en arameo, tal vez en el siglo VI, el libelo anónimo circuló en diversas recensiones desde la alta Edad Media, con el nombre de *Toledot Jeschu* (Generaciones (vida) de Jesús), Agobardo, obispo de Lión, contemporáneo de Carlomagno, conocía sus principales episodios. Es, nos dice el sabio protestante Arnaldo Meyer, el último que ha unificado las fuentes antiguas, "una explosión de bajo fanatismo, de sarcasmo odioso y de fantasías groseras. No hay para qué decir que ningún crítico israelita piensa ya en utilizar estas invenciones con un fin histórico. La vasta colección donde el Judaísmo contemporáneo se ha expresado más científicamente consagra a Jesús un artículo dividido en tres partes: las dos primeras, *Jesús en la Historia* y *Jesús en la Teología,* se funda en las fuentes cristianas, interpretadas libremente; sólo la tercera, *Jesús en el leyenda judía,* toma en cuenta las fuentes

1. *Dialogue avec Tryphon,* cap. CXVII, n. 3, ed. G. Archambault (París, 1909), t. II, p. 202.
2. M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs* (Paris, 1909), p. 289. Alejandro Janeo: de 104 a 78 antes de Jesucristo: Rabbi Akiba, muerto hacia 130 d. J. C.

Lo mismo sucede en las obras recientes, debidas a judíos y concernientes a la vida de Jesús.[1]

## 2. Fuentes paganas

Mucho más importante, dentro de su aridez y por su mismo aire desdeñoso que garantiza su imparcialidad, es el testimonio de los historiadores romanos. Cuatro se escalonan en el primer cuarto del segundo siglo. Suetonio alude al cristianismo, y casi con certeza a su fundador. El contexto, aunque se suprime ordinariamente, es digno de ser alegado. Describiendo en su manera impasible la política extranjera de Claudio, el cronista observa, entre una exención concedida a los de Troyes y un favor hecho a los Germanos, que Claudio "expulsó de Roma a los judíos que eran causa permanente de desórdenes bajo la impulsión de Crestus". Esta noticia se refiere al año 51-52, y como mejor se explica, es admitiendo que se confundía Suetonio, atribuyendo al mismo Cristo los desórdenes que, por diferencias con los cristianos, promovió entonces la judería romana.[2] En otro pasaje, donde habla con elogio de las reformas llevadas a feliz término bajo Nerón, Suetonio, entre una evocación de leyes suntuarias y de un buen reglamento de policía, dice incidentalmente "que se infligieron suplicios a los cristianos, gente entregada a una superstición nueva y maléfica".[3]

A propósito de los mismos hechos, Tácito habla con

1. *The Jewish Encyclopedia* (Nueva York), doce volúmenes, a partir de 1904.

2. "Iudaeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit", *Vita Claudii*, n. 25. *Chrestus* es un doble de *Christus*. Abundan los testimonios que nos muestran la primera forma usada en el siglo II, en el compuesto *chrestiani*. Por otra parte, el caso referido por los *Hechos*, t. XVIII, p. 3, de un matrimonio cristiano de origen judío, Aquila y Priscila, que S. Pablo encuentra en Corinto el año 52, "porque Claudio había obligado a todos los judíos a salir de Roma", confirma nuestra interpretación. El texto, por lo demás, no dice "*impulsore Chresto quodam*, bajo la impulsión de un tal Cresto", como ponen algunos traductores precipitados. Pues, en tal caso, se podía pensar en un agitador judío desconocido, que llevaba el nombre bastante común de Cresto. La hipótesis que identifica el *Chrestus* de Suetonio con el Cristo, considerada por Renán como "casi certidumbre" (*Saint Paul*, p. 99, n. 3), es ya en nuestros tiempos "casi unánime", dice E. Preuschen en su nota *Chresto impulsore*, *ZNTW* (1914), t. XV, p. 96.

3. "Afflicti supplicis christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae", *Vita Neronis*, n. 16.

menos inhumanidad y más pormenores. El sabe quienes son estos *Chrestiani* odiosos a la plebe, que Nerón sometió a suplicios refinados. "Este nombre les viene de Cristo, a quien, en el reinado de Tiberio, el procurador Poncio Pilatos había condenado a muerte; reprimida de momento, esta detestable superstición retoñaba otra vez, no solamente en Judea, donde el mal tuvo su origen, sino, también, en Roma, a donde afluye todo cuanto hay de horrible y vergonzoso, y encuentra numerosa clientela".[1] Con su imperial brevedad y su prejuicio tan romano contra las supersticiones extranjeras, esta noticia contiene cinco indicaciones de hecho, que son capitales y muy exactas, sean cualesquiera las fuentes de donde las tomó Tácito, pues relacionan a los cristianos ejecutados en Roma por Nerón en el 64, con Cristo, muerto en Judea bajo Tiberio, por orden del procurador Poncio Pilatos.

La carta de Plinio el joven a Trajano, sobre los cristianos, fué redactada algunos años antes que los *Anales* de Tácito, entre 111 y 113. Al valor de una pieza incontestable, agrega todo el interés de una impresión directa, traducida por un magistrado (Plinio había sido pretor en Roma), que es un gran literato al mismo tiempo. No habiendo tenido antes ocasión de informar contra los cristianos, que, al parecer, sólo conoce de nombre, el legado de Bitinia, ante repetidas denuncias se vió obligado a proceder a una encuesta. Confiesa sus dudas a su imperial amigo. ¿Se debía perseguir la simple profesión de cristianismo, y hasta el hecho de haber sido cristiano? (Porque alguno de los detenidos afirmaba, en efecto, que desde hacía veinte años había dejado de serlo). Este es el procedimiento que, por lo pronto, se adoptó; después de dos o tres interrogatorios en forma, acompañados de amenazas de muerte, el legado ha hecho ejecutar a aquellos acusados que persistieron en declararse cristianos. Pero pronto los casos se multiplicaron y diversificaron; un libreto anónimo de delación fué sometido a Plinio, y allí se contenían nombres en gran copia; algunos de los encartados, por otra parte, han ofrecido incienso y hecho libaciones ante las estatuas

1. Tácito, *Annales,* t. III, lib. XV, p. 44, colección G. Budé (1925), traducido por H. Goelzer, p. 491.

de los dioses. No falta quien ha llegado hasta a maldecir a Cristo (lo que, según dicen, no se puede conseguir de ningún cristiano verdadero).

Por otra parte, los crímenes generalmente atribuídos a los perseguidores de Cristo, no se han confirmado por la información abierta, a pesar de urgir hasta con la tortura, particularmente en el caso de dos mujeres llamadas "diaconisas". Mas, nada de esto: reuniones matinales en día fijo, cánticos a Cristo invocado como Dios, juramento no para cometer, sino para prohibirse diversos crímenes, reuniones más tarde para repartirse una refacción común, inocente...,[1] en una palabra, nada malo, solamente una superstición exagerada y en consecuencia condenable. En tales condiciones, Plinio estima prudente consultar al emperador, máxime, habida razón de la muchedumbre de cristianos en su provincia, hasta el extremo que las solemnidades de los templos se hallan desiertas. Las viandas ofrecidas a los ídolos no tienen compradores. ¿Hay que perseguir a toda esta muchedumbre?

En la respuesta que la colección de *Cartas* de Plinio ha conservado, Trajano aprueba la conducta de su amigo, pero manda que se distingan los casos; nada de encuesta general; en caso de denuncia, castíguese a los obstinados, pero no a los que renieguen de Cristo. Y tampoco, denuncias anónimas, "procedimiento bárbaro e impropio de nuestros tiempos".

Algunos años más tarde, hacia el 125, el emperador Adriano daba instrucciones semejantes al procónsul de Asia, Minucio Fundano. Serenio Graniano, predecesor de aquél, había señalado a la superioridad muchos abusos ocasionados por los procesos contra los cristianos; acusaciones tumultuarias, anónimas o rastreramente interesadas. Que los delatores, responde Adriano, comparezcan en persona ante el tribunal del procónsul, y allí, con formas moderadas, sostengan la acusación. Minucio castigará a los cristianos, si son hallados culpables, y a los delatores, si se demuestra calumniosa la acusación.[2]

1. *Plinii Secundi Epistularum,* lib. x, p. 96, ed. C. F. W. Müller (Leipzig, 1903).

2. El texto del rescripto de Adriano nos fué conservado por Eusebio, *HE,* t. IV, p. 9. S. Justino se hace cargo de él en su primera *Apología,* capítulo LXIX, una veintena de años después de la respuesta del emperador.

Este conjunto de informes, de origen pagano, podría parecer pobre y poco explícito; pero su origen y la claridad de los hechos que articula y las situaciones que supone, le dan una importancia considerable. Sin embargo, no hay comparación posible entre este puñado de espigas y la mies abundosa de los documentos cristianos.

## CAPITULO II

# LAS FUENTES CRISTIANAS

### 1. Fuentes no canónicas

No nos detendremos mucho en los documentos antiguos de origen cristiano que no han hallado cabida en nuestra colección canónica del Nuevo Testamento. No que sean raros y todos de exigua extensión, pero su testimonio tiene poca importancia para la historia de Jesús. Su interés está, más que en otra cosa, en la luz que proyectan sobre la manera cómo la imaginación del pueblo se complace, según las épocas, en completar y embellecer los evangelios canónicos. Está, también, en la interpretación que sugieren de más de una representación figurada del arte bizantino y medioeval. Mas, las obras apócrifas propiamente dichas, al menos las que conservamos por entero, *Evangelios y Actas,* no añaden ningún rasgo de importancia, a lo que de otras fuentes conocemos sobre la vida de Jesús. Su esterilidad en este punto se evidencia en el pacienzudo mosaico donde Walter Bauer ha agrupado los informes por él recogidos en esta ingrata literatura.[1] Ya se trate de los años de su infancia, de las horas de crisis, o de los misterios de ultratumba (se sabe que los apócrifos se extienden particularmente en este asunto), la colecta, por lo que a la historia evangélica concierne, es sensiblemente nula. Pintorescos o insignifican-

1. *Das Leben Jesu im Zeitalter der Neutestamentlichen Apokryphen* (Tubinga, 1909). Todavia es más objetiva la colección de los antiguos apócrifos evangélicos, dada en traducción inglesa según los mejores textos críticos, por R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1924), pp. 38-228. Es una pequeña obra maestra de modesta erudición.

tes, indecentes, a veces —con esa cándida indecencia donde algunos espíritus groseros ven una forma de edificación— con mayor frecuencia, pueriles, estos rasgos son uniformemente novelescos. Aun aquellos en que no se da el anacronismo, se mueven en una atmósfera pesada, de maravilloso popular, y no se fundan generalmente en ninguna tradición distinta de las que han recogido nuestros escritos canónicos.

Este juicio no debe aplicarse sin reservas a ciertos fragmentos muy antiguos: colección de palabras del Señor o relatos coherentes, cuyo origen puede referirse con probabilidad al siglo II. Hombres como Orígenes, Eusebio y San Jerónimo no han desdeñado estos frutos de espigueo que eruditos minuciosos han agrupado, después de rebuscarlos, en las obras de los Padres y de otros escritores antiguos. Los papiros de Egipto nos han restituído también, desde hace un cuarto de siglo, restos infinitamente curiosos. Con cualquier nombre que se les llame, *Agrapha, Logia, Antilegomena,*[1] estas frágiles reliquias no siempre son de despreciar. Tal o cual sentencia atribuída a Cristo por Dídimo el ciego, no es indigna de figurar al lado de la palabra divina que San Pablo solo nos ha conservado: "Es más venturoso el dar que el recibir".[2] Alguna glosa de un antiguo manuscrito resume felizmente la actitud del Maestro respecto de la ley de Moisés.[3]

Conviene señalar como más interesantes las colecciones

1. *Agrapha* = *no escritos*. Son máximas y palabras de Cristo no recogidos en los libros canónicos, y figurando sólo en escritos distintos de una *Escritura* propiamente dicha.
*Logia* = *dichos, máximas, oráculos,* entiéndase: del Señor o de Jesús.
*Antilegomena* = *controvertidos*. Este término está tomado de la clasificación estabecida, en parte, según Orígenes, por el historiador de la Iglesia Eusebio (*HE*, t. III, p. 25). Distingue él entre los libros *homologoumena* aceptados por todos, y los *notha*, bastardos, rechazados, seguramente inauténticos, una clase intermedia, los *antilegomena*, cuya autenticidad ni se niega ni se afirma en absoluto, se discute.

2. *Hechos*, XX, p. 35. He aquí el agrafon citado por Dídimo (y que notaba también Orígenes en sus homilías sobre Jeremías, conservadas sólo en latín, *Hom*. XX, 3): "Quien está cerca de mí, está cerca del fuego; el que está lejos de mí, está lejos del Reino". Dídimo, *in Psalm*. LXXXVIII, 8. Sobre los *Agrapha* se puede consultar la memoria de L. Vaganay, en *DBVS*, t. I, cols. 159-198.

3. El famoso *Codex Bezae* (llamado así del protestante Teodoro de Beza, y actualmente en Cambridge, se remonta al siglo VI), ha insertado en el texto de S. Lucas, t. VI, p. 4: "Este mismo día, viendo trabajar a uno en sábado, le dijo (Jesús): — Hombre, si sabes lo que haces, eres bienaventurado; si lo ignoras, eres maldito y transgresor de la Ley".

de *Dichos* (Logia) *de Jesús*[1] y los evangelios redactados en el siglo II. Alguno de ellos puede remontarse a los tiempos en que la agrupación evangélica tradicional, la *Tetramorfa,* no había adquirido aún en todas las Iglesias la autoridad exclusiva que se le reconoció más o menos en todas partes durante el segundo cuarto del siglo II.

Pero las *Logia* no son más que pepitas donde no todo es oro; y entre las obras cuya composición puede atribuirse al segundo siglo: Evangelios redactados por cristiandades judías de origen,[2] *Evangelio* llamado *de los Egipcios, Evangelio de Pedro,* sólo nos quedan fragmentos considerables de este último. El principal de estos trozos, hallado en Akmim (Alto Egipto) en 1886, lo citaremos íntegramente más abajo, menos como fuente de información que como término de comparación con nuestros relatos canónicos. Antes del hallazgo que nos ha suministrado algunas páginas de él, este *Evangelio de Pedro* tenía su historia, que no deja de ser instructiva. Sabíamos, por Eusebio, que Serapión, obispo de Antioquía hacia el fin del siglo II (190-211), que había permitido en confianza la lectura de este escrito a las gentes de Rossos, rectificó, después de su lectura, por haberlo encontrado lleno de errores. Y ciertamente, añade el obispo, "nosotros recibimos, hermanos, a Pedro y a los otros apóstoles como a Jesucristo mismo; pero los escritos que falsamente corren con su nombre, los rechazamos"[3]. Por preciosos que sean estos restos para la constitución del texto de los evangelios y la historia de doctrinas y errores antiguos, no nos ofrecen, como se ve, sino, a vuelta de algunas fórmulas felices, nuevas razones para confiar en nuestros libros canónicos.

1. Así llamados porque cada párrafo comienza por las palabras: "Jesús dijo..." Dos series de Logia se han encontrado en Oxyrynchus (Egipto), publicadas primero por Grenfell y Hunt, en 1897 y 1904, y reeditadas muchas veces. Se puede mencionar, en último término, el trabajo de H. G. Ev. White, *The Sayings of Jesus from Oxyrynchus* (Cambridge, 1920).
2. *Evangelios* llamados *de los Hebreos, de los Ebionitas, de los doce Apóstoles.* De estos escritos, sólo quedan algunos breves fragmentos.
3. *HE*, t. VI, p. 12.

## 2. Fuentes cristianas canónicas

Las fuentes verídicas y puras de la historia de Cristo se han de buscar, pues, casi de manera exclusiva, en la colección de antiguos escritos cristianos, reunidos ordinariamente bajo el nombre de *Nuevo Testamento*: evangelios canónicos según Mateo, Marcos, Lucas, Juan. Hechos de los Apóstoles, Epístolas paulinas y católicas y Apocalipsis de Juan. Nuevo Testamento, es decir, nueva Alianza, auténtica, atestiguada; nueva fase de la Alianza única, establecida por el mismo Dios con los hombres.[1]

No tenemos porqué referir aquí la formación de esta colección de obras, pero debemos examinar las principales de entre ellas, precisando su valor como fuentes de la historia de Jesús. Seguiremos en esta rápida investigación el orden cronológico (en cuanto nos sea conocido) de la aparición de las piezas.

### a) San Pablo

La colección de epístolas de San Pablo contiene trece —catorce, si se incluye la epístola a los Hebreos—, son cartas dirigidas por el Apóstol a diversos personajes, iglesias o grupos de iglesias. Su autenticidad general es tan patente, que sería superfluo ponerla de relieve una vez más. Tan sólo la segunda a los Tesalonicenses y la epístola a los Efesios han sido objeto de recientes ataques, merecedores de audiencia cuando no de consideración.

El origen paulino de las epístolas espirituales del tiempo de su prisión (a los Filipenses, Colosenses y a Filemón) está actualmente admitido por la casi totalidad de los críticos liberales. Los que ponen en duda la autenticidad pauliniana de la epístola a los Efesios y de las pastorales (I y

1. *Testamentum* es la traducción antigua, debida tal vez a Tertuliano, del vocablo griego διαθήκη empleado por los Setenta para vertir el término consagrado *Berith, Alianza.*

II a Timoteo, a Tito) reconocen a estos escritos una antigüedad y, por consiguiente, un valor de testimonio casi equivalente. En cuanto a las grandes epístolas de la madurez (Gálatas, I y II, a los Corintios y Romanos), que serán principalmente empleadas en la presente obra, no hay documento de historia más sólidamente establecido, bien se consideren las atestaciones antiguas de que fueron objeto, bien se detenga uno en su contenido. Las dudas sugeridas sobre ellas, por algunos hijos pródigos de la Escuela neerlandesa no han conseguido conmover a los sabios dignos de este nombre, y un exegeta tan radical como A. Jülicher no quiere ver en estas fantasías más que un acceso, inofensivo por otra parte, de *delirium* crítico.

Y es que también, en todas las epístolas, desde la primera a los Tesalonicenses, la más antigua, hasta las pastorales;[1] en aquellos que, por una parte de su contenido, son casi tratados: (a los Romanos, a los Efesios); como en las que son principal o exclusivamente cartas: (a los Corintios, a los Filipenses, a Filemón), se revela poderosamente una de las más fuertes personalidades que hayan existido jamás. El peligro en el estudio de los orígenes cristianos, sería dejarse deslumbrar por este genio, por esta llama, hasta el punto de alterar las proporciones de todo el resto: el que ha mirado de frente el sol, si no tiene cuidado, verá en todos los objetos manchas luminosas.

Y no es que en la vida de Pablo de Tarsos no haya partes obscuras como la que precedió a su primer apostolado de Antioquía en el 42[2], y la que siguió veinte años más tarde, a su primera cautividad en Roma. Pero todo lo demás, en su mayor parte, ¡con qué bella luz se halla esclarecido!

Más joven que Jesús, en unos diez años, y no habiéndole conocido "en los días de su carne", Saulo era, aunque judío, "circuncidado al octavo día, de la raza de Israel, de

1. Sobre la autenticidad pauliniana de las Epístolas Pastorales reconocida; en cuanto a algunos fragmentos autobiográficos, por la casi totalidad de los críticos actuales, véase la disertación de F. Prat, *Théologie de S. Paul*, I[7] (París, 1920), pp. 387-398, y II, J, pp. 544-551.

2. F. Prat, *Saint Paul* (París, 1922), pp. 30 y sig. y 182 y sig. Para la cronología de la edad apostólica y la de S. Pablo en particular, seguimos las fechas establecidas en la memoria del mismo autor, *La Chronologie de l'âge apostolique*, *RSR* (1912), pp. 372-392. Dos hechos de la historia profana: la substitución del procurador Félix por Festo en el 59-60 (o, menos

la tribu de Benjamín, hebreo e hijo de hebreos",[1] un hijo de esta *Diaspora* de que hablaremos más adelante. Pertenecía, pues, a una nación dispersada y —por muy encerrada que pudiera estar en sus tradiciones, y por muy guarnecida que se creyera tras el seto que el partido de los fariseos se esforzaba en espesar entre el Israel de Dios y "esos pecadores de los gentiles"[2]— sometida a indeclinables influencias. Tarso, en particular (ciudad entonces importante, griega por la lengua y la instrucción, romana por el favor de los Césares, etapa mayor del único camino de tierra que hacía comunicar la Siria con el Asia y Europa),[3] era un centro de cultura bastante ecléctica. La vida de Pablo y sus escritos conservan su sello. El sabe reivindicar las prerrogativas de su raza, pero también prevalerse del derecho de ciudadano romano, entonces menos desacreditado de lo que lo fué en los siglos siguientes. El discurso autobiográfico resumido en los Hechos, que nos muestra al joven fariseo "a los pies de Gamaliel, instruído en el conocimiento exacto de la Ley",[4] está confirmado por la lectura de las epístolas, y tanto más cuanto éstas toman el aspecto de un tratado implicando el aparato de discusión escolástica.

Pero este Semita ha forzado la estrechez de los cuadros y ha sobrepujado el atomismo literario, familiar a los hombres de su raza. Sabe presentar una idea, apoderarse de ella nuevamente, matizarla y darle otro valor aparte del de la variedad de los términos de comparación y la confrontación paralélica. Cuando se nos señala[5] en las epís-

probablemente, en el 54, 55 ó 56), y el proconsulado de Lucio Junius Galion, hermano mayor de Séneca en Corinto, en el 52, han permitido establecer sobre bases aproximadas, pero ciertas, la cronología de la vida del Apóstol. La última de estas fechas y la más segura se debe a una inscripoión hallada en Delfos, y publicada en el 1905 por M. E. Bourguet (*De rebus Delphicis imperatoriae aetatis capita II*, Montpeller, 1905). Se reproduce en facsímile en A. Deissmann, *Paulus* (Tubinga, 1911), fotografía liminar, y el comentario, pp. 159-177.

1. Phil., III, 5.
2. Galat., II, 15.
3. Sir William Ramsay, *Roads and Travels in N. T.*, en *DB*, Hastings, extra volumen, p. 388.
4. *Hechos*, XXII, 3. Se trata de Gamaliel I, nieto de Hillel y tatarabuelo de Rabí Juda el Príncipe, compilador principal de la Mischna.
5. R. Bultmann, *Der Styl der Paulinischen Predigt und die Kynisch-stoische Diatribe* (Gotinga, 1910); R. Boehlig, *Die Geistes-Kultur von Tarsus mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften* (Gotinga, 1913). Buenos jueces, con F. Prat, *Théologie de saint Paul*, II[6], pp. 44-47 y 560, ponen en duda el empleo de estos procedimientos de escuela, que la poderosa originalidad de estilo de Pablo hace, por otra parte, muy difícil de descubrir.

tolas la presencia de procedimientos técnicos de la Escuela estoica, podemos permitirnos una duda prudente; pero no podemos negar que la concisión enérgica, la ilación, algo, en fin, del carácter progresivo y armonioso de la elocuencia griega, ha pasado por allí. Un juez muy entendido llega a pretender que las fuentes profundas de la lírica helénica, que parecían entonces agotadas, han brotado de nuevo en las cartas del Apóstol, subiendo a tal altura, que para hallarles algo análogo sería necesario remontarse a las obras maestras de Platón o al famoso himno de Cleanto. La lengua misma de Pablo tiene estas reminiscencias, añade Eduardo Norden: "En estos pasajes, la dicción del Apóstol se eleva hasta la de Platón en el *Fedro*".[1]

Pero el hombre está todavía muy por encima del escritor, y coloca en su lugar secundario y subalterno las cualidades de las epístolas que se pueden atribuir a una u otra de las culturas asimiladas por San Pablo. Se puede afirmar sin temor de ser desmentido por ninguno de los que han probado traducir algunas de sus páginas: nadie ha escrito como este hombre. Hay, es verdad, autores más correctos, y es fácil enumerar escritores más pulcros, más límpidos, mejor equilibrados, pero ninguno más apasionado que él, ni más original, ni, en el sentido literario de la palabra, más inspirado. Sin duda, ciertos puntos de vista del Apóstol van modificándose con los años y con las necesidades concretas a que miran sus cartas; pues no es lícito olvidar que fueron, sobre todo, escritos de circunstancias. El pensamiento del juicio final que domina las más antiguas epístolas cede en seguida el primer lugar a una descripción de la economía evangélica, a lo que San Pablo llama, por antonomasia, "el misterio", substitución de los gentiles a los judíos en el Israel de Dios; unión en un solo cuerpo místico de todos los cristianos, cuyo jefe es Cristo; su principio de unidad y de vida superior y hasta su atmósfera espiritual. Las preocupaciones morales y pastorales atraviesan su obra entera desde la primera hasta la postrera de sus cartas. El vocabulario, como es natural, sufre vicisitudes análogas a las de las preocupaciones más salientes de ellas.

1. E. Norden, *Die griechische Kunstprosa* (Leipzig, 1909), t. II, p. 509.

Pero lo que no cambia, lo que es de propio manantial, e inimitable, es, junto con ciertos procedimientos instintivos, la necesidad y el arte de hacer pasar a las palabras una sensibilidad poderosa, y de cargarlas, por así decirlo, de avasalladora pasión.

Siempre las mismas largas explanaciones, menos difusas que densas, truncadas por incidentes, arrastradas a veces —y mucho rato— por un camino lateral, súbitamente abierto, reducidas después, con la mayor naturalidad, al designio primitivo, que concentra en la unidad (para el que mire desde altura suficiente) nociones que, al parecer, cabalgaban a la ventura. Enumeraciones abundantes, expresiones casi sinónimas, cada una de las cuales, sin embargo, añade un nuevo matiz; palabras favoritas que parecen, en un momento de su vida, imponerse al Apóstol y que él va llenando de sentidos análogos y, no obstante, diferentes, que va coloreando diversamente por el contexto y por el aire de la frase; moldes familiares donde su pensamiento hirviente hace irrupción con peligro de relajarlos, deformarlos y aun hacerlos estallar. Elevaciones, súplicas, apóstrofes, ironías, imprecaciones, toda la retórica de la pasión, pero una retórica que se burla de las retóricas convencionales. Gritos, invocaciones, lágrimas, entusiasmo o gemidos de un hombre que ama, sufre, compadece, se indigna, se enternece, se exalta, llegando a veces al enloquecimiento; de un hombre a quien la inquietud corroe, la apariencia de una ingratitud congela y el celo devora. Y todo esto da lugar a un estilo único, que funde todos estos metales en una aleación homogénea por medio del amor a Jesús, cuya esposa y cuerpo místico es la Iglesia, que lo unifica todo en el corazón de Pablo. Este acento hace de las epístolas del Apóstol un incomparable documento de historia. Se debe tener por despreciable, aunque blasone de erudito, al que sugiera una duda sobre la autenticidad de la carta a los Gálatas o de la segunda a los Corintios.

Pero la superioridad misma del Apóstol y la fuerza creadora de su genio, ¿no vuelven sospechosa, o al menos digna de reservas, su presentación de los hechos evangélicos? ¿Hay una continuidad cierta entre el Maestro de Nazaret y el Cristo de gloria, del cual habla Pablo en su correspon-

dencia? Una duda sobre este punto ya fué deslizada, con muchos modos y variados matices, por Ernesto Renán en su *San Pablo*. Después, esta sugerencia ha sido recogida y puesta de relieve con mayor parcialidad por diversos escritores.[1] Para ello insisten mucho en el carácter extático y visionario del autor de las Epístolas; su testimonio en materia de historia quedaría con esto descalificado.

Debe reconocerse que San Pablo fué realmente un espiritualista eminente; pero perteneció a esa selección de espiritualistas místicos, en los cuales la fuerza de las intuiciones divinas no embota el sentido de las realidades más humildes. Tales fueron después de él, entre muchos otros, un Bernardo de Claraval, una Juana de Arco, una Teresa de Avila y un Francisco Javier.

Organizador al par que creador, el Apóstol sabe tener en cuenta las contingencias concretas. Una parte considerable de su correspondencia está consagrada a cuestiones personales, a la solución de casos de conciencia, a la preparación de colectas para las iglesias pobres, señaladamente la Iglesia-madre, de Jerusalén, o a combinaciones de itinerarios. Lejos de ser para él entes de razón o vagas entidades metafísicas, sus discípulos, sus adversarios, sus oyentes son hombres con vida,[2] a quienes él ama o combate con el ardor fogoso de su corazón y —se puede decir con todos los respetos —de un temperamento sensible hasta un punto, más allá del cual la salud moral se resentiría. Los dones espirituales, que posee copiosamente, no le intimidan en manera alguna. Con la misma pluma que prescribe a las mujeres conservar el velo en la asamblea de los fieles, reglamenta el uso de las gracias proféticas y del don de lenguas. Su divisa es: "No extingáis el espíritu", pero añade a continuación: "Examinad, eso sí, todas las cosas, y ateneos sólo a lo bueno".[3]

En cuanto a la naturaleza del testimonio que el Apóstol rinde al Cristo histórico, es necesario, para apreciarlo rectamente, persuadirse de que las cartas de San Pablo, como los

1. *Saint Paul* (París, 1869), p. 274 y sig., y, sobre todo, pp. 308-310.
2. Aquí Renán observa, esta vez con justeza, que "él (Pablo) tenía para sus iglesias los sentimientos que tienen los otros hombres para las cosas que más aman". *Saint Paul*, p. 119.
3. I Thess., v, 19-21.

otros escritos de la edad apostólica —exceptuados los evangelios[1]— no son instrucciones didácticas destinadas a informar a sus interlocutores sobre la vida o enseñanzas de Jesús. Este conocimiento se supone que ya lo poseen. Cuando Pablo tiene que recordarles implícita o explícitamente[2] alguno de sus pasajes, entra de plano en el terreno evangélico. Los términos de comparación abundan; y la semejanza que existe entre la predicación del Apóstol y la de los Sinópticos, ha sido fijada para siempre. Pablo tiene, por otra parte, plena conciencia de esto: "Así que (dice a los Corintios), tanto yo como ellos (los demás Apóstoles), esto es lo que predicamos todos, y esto es lo que habéis creído (relativamente a la resurrección de Cristo)".[4] Pero esta instrucción inicial que él transmite como la ha recibido y de la cual cita incidentalmente alguno que otro rasgo, el Apóstol generalmente la supone familiar a sus corresponsales. Al hacer ésto se conforma con el uso común de los escritores cristianos contemporáneos suyos. Las alusiones a la vida humana de Cristo, a sus parábolas, a sus milagros, son bastante raras así en las epístolas católicas de Pedro, de Juan, de Santiago, como en las paulinas. Los Hechos mismos, abstracción hecha del primer capítulo que sirve de enlace entre el tercer Evangelio y el "segundo Discurso" de San Lucas, no contienen ninguna noticia nueva sobre Jesús: sólo una palabra suya se cita allí textualmente y se pone en la boca de San Pablo.[5] En esta época, y por mucho tiempo aún, la instrucción de los fieles estaba confiada a la tradición oral en la que parecía revivir el acento del Maestro y no necesitaba ni recado de escribir ni un material embarazoso y frágil. "La palabra

1. Aun conviene notar que los Evangelios mismos presuponen una catequesis oral anterior.
2. Implícitamente, como en las dos cartas a los Tesalonicenses, en lo que hace referencia a las postrimerías y en las partes morales de las epístolas. Explícitamente, como en la primera a los Corintios, XI, 28 y sig.; XV, 1 y sig., sobre la cena y la resurrección del Señor.
3. Recordemos que S. Pablo tuvo por compañeros y colaboradores, en el curso de muchas de sus misiones y durante su larga cautividad romana en 61-62, a dos de nuestros evangelistas. En dos cartas escritas en esta época y de una autoridad incontestada, nombra, de una vez, a Marcos, "el primo de Bernabé", y a Lucas, "médico carísimo": Col., IV, 10 y 14; y nuevamente, Filemón, 24.
4. I Cor., XV, 11.
5. *Hechos*, XX, 35.

viviente y perdurable"[1] volaba así completamente pura, de labio en labio, como la luz de mano en mano en la carrera de las antorchas.

Pero hay más, y no se puede vacilar en reconocer que el testimonio de Pablo sobre Cristo se halla poderosamente marcado por el sesgo de espíritu místico y la sensibilidad del Apóstol. A la manera de los grandes contemplativos, que, con el fin de unificar y profundizar, dejan deliberadamente empobrecerse en ellos el conocimiento particular de las cosas divinas, San Pablo parece no retener a veces, de la carrera humana de su Maestro, más que el principio y el fin, la "venida en la carne" y la "entrada en gloria" por el camino doloroso de la cruz. Porque en la cruz es, en verdad, donde Jesús aparece como Jefe de la humanidad rescatada.[2] Sin ser, sin embargo, indiferente a lo que media entre la una y la otra, el Apóstol, lo pasa por alto, y reduce a sus elementos esenciales la base del hecho sobre el cual edifica. La prodigiosa síntesis de la epístola a los Filipenses,[3] que nos lleva en una línea desde la Encarnación al Calvario, no es una excepción en la obra del Apóstol. Como una ingente ola al rodar sobre la ribera envuelve las escabrosidades y encubre los relieves delicados, nivelando los detalles pintorescos y no dejando, en fin, sobresalir más que las crestas de las rocas, determinando las líneas maestras, así la visión teológica del Apóstol ha hundido en sus profundidades todos los datos de la vida humana del Verbo que no eran el fundamento indispensable de la redención.

Esta simplificación extrema —que no excluye algunas excepciones, como lo notaremos a su tiempo— no sería muy concebible en un discípulo que hubiera vivido en la fami-

1. "Pues, ciertamente, yo no juzgaba poder sacar de los libros tanta utilidad como de la palabra viva y permanente": Papias, en Eusebio, *HE*, III, 39, 4.

2. Concluyendo su nosta sobre los vocablos paulinos —la mayor parte exclusivamente paulinos— en que la preposición σσὐν entra en composición, συμπάσχειν, συσταυροῦσθαι, συναποθνήσκειν, συνθάπτεσθαι, el R. P. Prat hace notar: "El examen de estos curiosos vocablos nos sugiere tres observaciones interesantes: *Nuestra unión mística con Cristo no se extiende hasta la vida mortal de Jesús; nace con la pasión, cuando Cristo inaugura su obra redentora...* Porque si nos remontamos a la fuente de esta unión de identidad, vemos que existe de derecho y en potencia, en el momento en que el Salvador, obrando en nombre y en provecho de la humanidad culpable, muere por nosotros y nos hace morir con él, etc." *Théologie de saint Paul,* II[e] (Paris, 1923), pp. 21-22.

3. Philipp., II, 5-11.

liaridad del Señor. Pues el fervor místico de Juan, que no es menos fuerte y tenso que el de Pablo, ha dejado, sin embargo, subsistir más de un detalle conmovedor y una frase característica del amado Cristo de la historia. Pero Pablo de Tarso no ha conocido a Jesús de esta manera; el contacto inmediato que le ha convertido y transformado es el de Cristo glorioso, "nacido de la raza de David, según la carne", mas, "establecido por la resurrección en posesión del poder que pertenece al Hijo de Dios".[1] De esta evidencia ha nacido un amor personal intenso que no cede al de los dichosos testigos "cuyos ojos vieron y cuyos oídos oyeron y cuyas manos tocaron al Verbo de vida" hecho carne,[2] pero que es diferente de aquél. Diferente es, también, en sus modalidades, aunque no inferior, el título que califica a Pablo como apóstol. Lo esencial es, sin duda, que "él ha visto al Señor" resucitado.[3] Pero no se puede decir de él como de aquellos que fueron presentados para reemplazar en el Colegio apostólico al traidor Judas, "que ha acompañado (a los doce) todo el tiempo que el Señor Jesús vivió entre (ellos)[4] a partir del bautismo de Juan hasta el día en que fué quitado de en medio (de ellos)". Estas diferencias que el Apóstol alega, a veces, por un sentimiento de humildad, confesándose un abortivo y un rezagado[5] en el orden apostólico, no deja de sentirlas con gran fuerza. No gusta que se las recuerden, sobre todo cuando adversarios poco escrupulosos pretenden sacar de ello razones contra los puntos vivos de su Evangelio.

En tal caso, responde insistiendo con una especie de impaciencia en el aspecto puramente espiritual e intemporal del Evangelio de Cristo. Un pensamiento se apodera entonces de él y le absorbe hasta el punto de que no le queda lugar para otros pensamientos: el de la eficacia universal de la redención. La muerte de Jesús y la resurrección son, en la redención dicha, la causa meritoria, el símbolo parlante y la prenda inamisible. "¡Vivamos, pues —concluye Pablo—, como muertos resucitados, vivamos para aquel que

1. Rom., I, 3-4.
2. I Jo., I, 1.
3. "¿No soy libre yo también? ¿No soy apóstol? ¿No he visto yo a Jesús, nuestro Señor?", I Cor., IX, 1.
4. *Hechos*, I, 22.
5. I Cor., XV, 8.

fué muerto y resucitó por nosotros!" A esta altura, en esta vida renovada, el primer paso es poner en lugar secundario o abandonar las miras "carnales", las apreciaciones que conceden aún demasiado sitio a lo que —sin ser malo, impuro, mundano— es humano, provechoso, interesado, exterior, mezclado con lo provisional y efímero. De este último elemento, ya dejado atrás, como capaz de agravar el vuelo del espíritu, Pablo no quiere ya oír hablar, ni siquiera con relación a la vida humana de Cristo.

¿No convendría hacer una excepción para ella? ¿No es de un dominio sagrado? ¿No hay —hablan los judaizantes adversarios del Apóstol— preexcelencia en el hecho de haber conocido al Maestro en el curso de su peregrinación? ¿Este privilegio no confiere a los doce, a los "hermanos del Señor", a los discípulos más antiguos, una primacía inalienable?

En manera alguna, responde San Pablo. Desde que se pretende sacar de esto, no ya lecciones de vida, sino ventajas personales, o fundar sobre ello una suerte de aristocracia entre aquellos que han recibido la vocación apostólica, este conocimiento familiar de Cristo puede asimilarse a la prudencia humana, a la cultura helénica, o al privilegio de la raza elegida. "Nacido de la raza de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo, e hijo de hebreos",[1] Pablo no pretende prevalerse de estas calificaciones honoríficas. Y lo mismo sucede con el conocimiento, "según la carne", del Señor Jesús: se vuelve "carnal" en el sentido peyorativo de la palabra[2] entre aquellos que se envanecen de él como de un título de gloria. Un cristiano perfecto debe subir más alto; es una nueva criatura. "Lo antiguo ha desaparecido, he aquí que todo es renovado". A este nivel, el Apóstol "no conoce ya, *a nadie,* según la carne". No, a nadie. Y si hubo un tiempo —concesión puramente hipotética, que no es una confesión—, si hubo un tiempo en que él conoció a Cristo de esta manera del todo humana, ese tiempo pasó: "en adelante no le conocemos así".[3]

1. Philipp., III, 5.
2. Sobre la derivación de los sentidos de "carne" y "carnal" en el lenguaje de S. Pablo, véase F. Prat, *Théologie de saint Paul,* II[0], p. 487 y sig.
3. II Cor., V, 14-18. Esta interpretación de uno de los pasajes más difíciles del Nuevo Testamento nos parece hacer justicia al texto en su letra y espíritu, dejando subsistir la indeterminación de las fórmulas de S. Pablo.

Concluir de estas palabras una deliberada indiferencia por la vida humana y enseñanzas de Jesús sería un abuso manifiesto, pues son únicamente una réplica sugerida por San Pablo a sus fieles[1] intranquilos por las objeciones de los judaizantes, y expresan a la vez con una fuerza intransigente la libertad espiritual del Apóstol.

Ellas marcan (por seguir la comparación precedente) las avanzadas extremas de la ola mística. Aun entonces, en la superficie de la onda que ha invadido la arena un ojo ejercitado discierne, por medio de las corrientes, de la diversidad de tintas, de los torbellinos de espuma, de los remolinos donde se agitan las algas y los restos de plantas marinas, los accidentes de la costa que la marea había cubierto sin suprimirlos.

En la obra de Pablo, en efecto, después y antes de la declaración que hemos transcrito, más que una alusión nos remite con seguridad a las palabras y a las acciones de Cristo Jesús.[2] Ya la manera tan sencilla y natural con que el Apóstol introduce los fragmentos de catequesis relativos a la Cena y la resurrección, junto con el carácter preciso y circunstanciado de ellos, muestra claramente que estos recuerdos de historia no son en su enseñanza una excepción o un pormenor insólito y aberrante. Entre las prescripciones morales que inculca, sabe distinguir muy bien cuáles tienen por garantía una palabra divina y cuáles tienen sólo la suya, la de Pablo.[3] Además, sobre los consejos que formula se cierne el reflejo de las palabras evangélicas[4] o

Muchos exegetas la han forzado indebidamente hacía sentidos bien diversos. Nosotros creemos, por nuestra parte, que ellas no implican alusión alguna a un "conocimiento" de Cristo "según la carne" que Pablo reconociera haber tenido como suyo durante un período de su vida. Y aun pensamos que se debe ir más allá, y no dar un sentido temporal preciso —el de la conversión, por ejemplo— al "*en adelante*, ἀπὸ τοῦ νῦν" del apóstol. El νῦν señala aquí más bien un estado de madurez cristiana y un punto de perfección; el momento en que Cristo ha adquirido en una vida humana su crecimiento normal (como dice en otra parte S. Pablo). A partir de entonces, todo es nuevo, el fermento viejo ha sido eliminado, así como la escoria carnal, aun en orden al conocimiento de Cristo.

1. II Cor., v, 12.

2. Las Epístolas pastorales, en particular, están llenas de estas alusiones, y en las mismas partes a que los críticos liberales atribuyen origen paulino.

3. "A los casados, les preceptúo, no yo, sino el Señor... A los otros les digo, yo, no el Señor... En cuanto a las vírgenes, no tengo ningún mandato del Señor". I Cor., VII, 10, col. VII, 12, 25.

4. Este es el caso particular de los Rom., XII, 14; de I Cor., IV, 12 y 13; IX, 14; XII, 3, etc. Véase, sobre esto, W. Sanday, *Paul*, en el *Dictionary of Christ and the Gospels* de Hastings (Edimburgo, 1909), II, col. 888.

el de las virtudes del Señor en el curso de su vida humana: su dulzura y su modestia,[1] su predilección por los pobres y su práctica efectiva de la pobreza,[2] y su caridad, llegando hasta el amor de sus enemigos.[3]

Estas precisiones nos muestran qué género de información puede prometerse encontrar en las epístolas paulinas un historiador de Jesús. Ciertas grandes líneas seguras, fundamento inconmovible de las creencias cristianas esenciales; alusiones tanto más preciosas cuanto están menos concertadas. En fin —información capital que un testigo familiar de la vida del Señor no podría fácilmente suministrarnos— una impresión de conjunto, global; libre de las confusas riquezas del detalle concreto y del cabalgar de perspectivas demasiado próximas. Lo admirable aquí es que estos testigos familiares hayan reconocido a su Maestro, aquel con el cual habían comido y bebido, al que habían visto fatigado, llorando y muriendo, en el Cristo glorioso que predicaba Pablo. El acuerdo sobre este punto, entre los amigos y discípulos personales de Jesús y el apóstol de los incircuncisos es una de las columnas maestras de la fe cristiana.

### b) Los Evangelios

La designación de *evangelio*, aplicada a una obra escrita, ha venido a sernos familiar; esto no obstante, es derivada y relativamente tardía.

Un evangelio (εὐαγγέλιον) era, en lengua clásica, una buena nueva, o más antiguamente, la estrena que se daba al portador de ella. En la segunda parte del libro de Isaías la expresión que designa la Buena Nueva por antonomasia, la del advenimiento y gloria del Mesías, está traducida en la versión griega de los Setenta con la palabra *evangelio*[4].

1. Compárese II Cor., x, 1, y Mt., xi, 29; y véase H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestament. Theologie*[2] (1911), t. ii, pp. 233-234.
2. Cotéjase II cor., viii, 9 y Mt., viii, 20.
3. Compárese Rom., xii, 19-21, y Mt., v, 39-48; Lc., xxiii, 34.
4. En su compuesto εὐαγγελίζομαι, Isaías, xl, 9; lii, 7; lxi, 1, pasajes todos netamente mesiánicos; véase A. Condamin, *Le Livre d'Isaïe* (París, 1905), pp. 242, 315 y 354. La palabra εὐαγγέλιον se encuentra con sentido análogo al cristiano en una inscripción de Priene fechada en el año 9 antes de J. C., y se refiere al nacimiento de Augusto, "que ha sido para

De allí ha pasado al Nuevo Testamento, donde significa siempre[1] el feliz mensaje de salud anunciado a los hombres de parte de Dios por el Cristo. La persona de Jesús, con el mismo título de su doctrina, forma de él parte integrante. El Evangelio es su misión total, hechos y palabras; es, indivisiblemente, el don divino, que es El mismo con los divinos dones que trae.

Por la misma razón, el Evangelio es único. Sólo que después, por una ley semántica bien conocida, el continente, el libro donde los principales rasgos del mensaje de Jesús estaban consignados, se fué poniendo insensiblemente en el lugar de lo contenido, y apropiándose el nombre de Evangelio, se pudo hablar ya de "Evangelios" en número plural. Esta palabra se encuentra por primera vez, que nosotros sepamos, con el sentido de relato escrito y plural, hacia mitad del siglo II, en la primera Apología de San Justino, que hace alusión a las memorias de los apóstoles, las cuales son llamadas Evangelios.[2]

El título corriente de cada uno de nuestros relatos: **Κατὰ Ματθαῖον, Κατὰ Μᾶρκον**, etc., que nosotros hemos traducido: (evangelio) *según* Mateo, o *según* Marcos, etc., no implica, en modo alguno, una duda sobre la persona del autor o una dependencia más laxa de la obra respecto de él; equivale sencillamente al genitivo: Evangelio *de* Mateo, *de* Juan, etc., que en el siglo II no hubiera tenido sentido alguno. Entonces no se conocía más que un Evangelio, el de Jesús, aunque se conocieran varias versiones, según Mateo, Juan, Lucas y Marcos.

Los libros que llevan estos nombres son obras griegas de poca extensión,[3] que fueron primeramente escritas en

el mundo el principio de los mensajes de alegría (τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων) del dios (Augusto)". Véase A. Deissmann. *Licht vom Osten*[4] (Berlín, 1923), p. 313; facsímile, p. 316.

1. Ni una vez, en el Nuevo Testamento, la palabra Evangelio (que es muy frecuente en Marcos [siete veces, más Mc., XVI, 15] menos frecuente en Mateo [cuatro veces] y bastante frecuente en Pablo) nos remite a un libro o a una obra escrita. Sobre el sentido del versículo liminar de S. Marcos, I, 1, véase *Évangile selon saint Marc*[2], del P. Lagrange (París, 1920), p. 2.

2. Apolog., c. LXVI.

3. Para apreciarla, la división en versículos actualmente recibida para el Nuevo Testamento, y que debemos a Roberto Estienne (en su cuarta edición publicada en Ginebra el año 1551), es un poco engañosa, porque los versículos difieren en longitud (1,068 S. Mateo, 674 Marcos, 1,149 Lucas. etc.). La división en *stiques* o líneas de unas treinta y cuatro a treinta y ocho letras (quince a dieciséis sílabas) que se conserva en muchos manuscritos antiguos,

rollos de papirus. La fragilidad de este material obligó más tarde a transcribirlos en pergaminos, o membranas que tenían generalmente forma de cuadernos, como nuestros libros actuales: los primeros de estos cuadernos evangélicos se hicieron, viviendo Orígenes, durante la primera parte del siglo III. No hemos conservado más que fragmentos de los ejemplares en papirus, pero, en desquite, poseemos un gran número de manuscritos, en pergamino, muchos de los cuales se remontan al siglo V, y dos, sin ninguna duda, al IV. Pero no es éste el lugar de disertar sobre ello. Notemos únicamente que nuestro texto griego actual, impreso, del Nuevo Testamento, goza, con relación al texto de cualquier autor antiguo, sagrado o profano, de una posición privilegiada. Ya se considere el número de manuscritos, o el lapso de tiempo que separa a los más antiguos de estos manuscritos del autógrafo, ya se considere el número y antigüedad de las versiones, o ya se mire a la extensión y a la solidez de los trabajos críticos hechos sobre los textos, no hay comparación posible. "En el campo de la literatura clásica, observa B. H. Streeter,[1] la principal dificultad del crítico de textos, exceptuado el caso de alguno que otro autor extremadamente popular, es la rareza y la fecha tardía de los manuscritos. Por ejemplo, ninguna parte de Tácito ha sobrevivido a los *Dark Ages* en más de uno: y el número de obras célebres que, hecha abstracción de las 'copias' del tiempo del Renacimiento, están representadas por menos de media docena de manuscritos, es muy grande. Aparte algunos fragmentos, no existe manuscrito de clásico griego anterior al siglo IX, y son muy raros los anteriores al siglo XII. Pero el que estudie el Evangelio se enfronta con una dificultad de carácter contrario. Pues existen más de dos mil trescientos manuscritos griegos, y más de cuarenta de ellos pasan ya de mil años. Existen, allende de esto, más de mil quinientos leccionarios que contienen la mayor parte del texto de los Evangelios ordenado en lecciones para el año. Existen quince versiones en lenguas antiguas que dan testimonio del texto griego, leído por los traductores. Añadid las innumerables

es menos arbitraria. He aquí, según Rendel Harris, *Stichometry* (Londres, 1893), p. 39 y sig., el número de *stiques* contenidos en nuestros Evangelios; Mt., 2,560; Mc., 1,616; Lc., 2,759 (*Hechos,* 2,556); Jo., 2,024.

1. *The Four Gospels* (Londres, 1924), p. 33.

citas de los antiguos Padres, que son, en realidad, fragmentos de otros manuscritos antiguos que se perdieron. La masa de materiales es abrumadora. De aquí se siguen dos consecuencias: de una parte, el grado de certidumbre de que el texto nos ha sido transmitido, en sus grandes líneas, de un modo correcto, aparece, a simple vista, muy elevado; de otra parte, el problema de dominar estos materiales al efecto de determinar los pequeños pormenores que interesan al crítico aumenta su complejidad en la misma proporción".

El más exacto y certero de los críticos textuales del siglo XIX, F. J. A. Hort, ha resumido así la famosa encuesta realizada durante veinticinco años por su colega B. F. Westcott y por él mismo: "Las siete octavas partes del tenor verbal del Nuevo Testamento están fuera de toda duda; la última octava consiste, en su mayor parte, en modificaciones respecto del orden de las palabras o en variaciones insignificantes. De hecho, las variantes que afectan a la substancia del texto son pocas y pueden evaluarse en menos de la milésima parte del texto".[1] El inmenso trabajo de comparación y de confrontación realizado después, ha dado otros matices a este juicio, pero sin desvirtuarlo.

Los evangelios, ¿pueden reducirse a un género literario anterior o posterior, netamente definido?

Ellos abren y forman por sí solos, a decir verdad, en el género de la biografía con tendencia doctrinal y apologética, una variedad nueva, a la cual nada se parece, aun en las obras igualmente destinadas a hacer conocer y valer un fundador de orden religioso. Por el fondo, los caracteres propios de la variedad evangélica son, con la sumisión completa del autor a su objeto, la fusión constante, en la exposición religiosa y moral, de la persona y de la enseñanza de Jesús, en fin, la suposición constante de que basta referir o reproducir con exactitud para obtener el efecto deseado, pues las palabras y los actos del Señor valen por sí mismos y se manifiestan como irreformables. Los Evangelios, por consiguiente, son menos apologías que epifanías: tienden a nutrir la fe, a comunicarla por vía de contagio vital, a desarrollar, entre aquellos que son capaces y dignos, su germen preexistente. No son una defensa, sino una expo-

1. *The New Testament in the original Greek* (Londres, 1882), t. II, p. 2.

sición, un resumen tradicional e incompleto de la Buena Nueva. El estudio de cada uno de nuestros escritos justificará, especificándolos y completándolos, estos caracteres generales.

Una lectura aun superficial de los cuatro Evangelios induce a dividirlos en dos grupos, el segundo, formado por sólo el Evangelio de S. Juan, que difiere profundamente de los otros por el espíritu místico que lo anima continuamente, por su preocupación doctrinal, por su cuadro, por su estilo personal y por la mayor parte de su contenido. Este hecho no pasó inadvertido a la antigüedad cristiana. Clemente Alejandrino subrayaba ya el carácter "espiritual del relato joánico". Eusebio, en el curso de la comparación minuciosa que hizo entre nuestros evangelios divididos por él en secciones y confrontados cuando trataban de un mismo asunto, hace constar que entre 1.162 secciones, sólo 74 eran comunes a los cuatro evangelistas, que Mateo no contenía más que 62 secciones propias y originales, entre 355, y Marcos, 19 entre 233, mientras que Juan contaba 106 entre 232.

### c) Los Evangelios sinópticos

Nuestros tres primeros Evangelios se llaman, con un nombre que ha hecho fortuna, al menos desde J. Griesbach[1] (1776), *sinópticos,* porque se pueden habitualmente yuxtaponer en columnas paralelas, y abrazar así de una sola mirada (sinopsis) la triple versión que nos dan de un mismo hecho evangélico. Comenzaremos por su estudio. Después de caracterizar cada uno de estos escritos,[2] los examinaremos comparándolos entre sí para deducir su valor histórico, como fuentes de la vida de Jesús.

#### 1. El Evangelio, según S. Mateo

Nuestro primer Evangelio, según S. Mateo, ha gozado de una especie de primacía en la Iglesia antigua. Es, sin

1. El título *Synopsis Evangeliorum* parece haber introducido, o por lo menos generalizado, la expresión *sinópticos.*

2. Al Evangelio de Lucas agregaremos naturalmente el "Segundo Discurso" del mismo autor, los *Hechos de los Apóstoles.*

comparación, el más frecuentemente citado, el más ampliamente comentado, y ocupa regularmente el primer lugar en la lista de los instrumentos evangélicos. La tradición, que lo atribuye al apóstol Mateo, uno de los doce,[1] es general y sin contradicción. Los raros detalles que sobre su composición nos han sido transmitidos no se refieren a su origen, sino a la lengua en la que fué primeramente compuesto, al tiempo en que se puso por escrito,[2] a sus primeros destinatarios y a una particularidad de su contenido.

Papias, obispo de Hierápolis en Frigia, durante la primera parte del siglo II, "hombre anciano, auditor de Juan, compañero de Policarpo", según testimonio de Ireneo, había escrito cinco libros de *Explicaciones sobre los Oráculos del Señor.*

Eusebio, que nos ha transmitido las palabras de Ireneo, formula reservas sobre el segundo punto (auditor de Juan) y sobre la amplitud de espíritu del viejo obispo de Frigia. Pero hace gran caso, por el contrario, de las afirmaciones de éste en materias de hecho; así ha tenido cuidado de transcribirnos muchas de ellas. He aquí la concerniente a nuestro primer Evangelio: "Tales eran los relatos de Papias referentes a Marcos; por lo que hace a Mateo, he aquí lo que dice: *Mateo puso en orden los* Oráculos, *en lengua hebraica, y cada uno los tradujo lo mejor que pudo*".[3]

Ireneo, Orígenes, Eusebio, S. Epifanio, S. Juan Crisóstomo, S. Efrén y los más antiguos manuscritos siríacos, S. Jerónimo, S. Agustín, sin ninguna voz discordante, confirman del evangelio entero esta noticia esencial, sea cualquiera la forma en que se expresen.[4]

Todos los testigos antiguos nos dicen igualmente que el escrito de Mateo se dirigía a los judíos. En medio de ellos

1. Mt., IX, 9; X, 3; Marcos y Lucas le llaman Leví en el momento de ser llamado por Jesús: Mc., II, 14; Lc., V, 27.

2. Los principales textos han sido reunidos por Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu* (París, 1923), páginas VI-XIX.

3. Eusebio, *HE*, III, 39, 16.

4. Es indudable que los Padres, al designar el hebreo, no han querido oponerlo al arameo, por ejemplo, o al siriaco antiguo, han querido decir la lengua de los hebreos —y más probablemente tratándose de un libro ante todo popular—, la lengua que ellos hablaban entonces, esto es, el arameo. El P. Lagrange observa justamente que S. Pablo, cuando se dirigió a los judíos en Jerusalén τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ (*Hechos*, XXI, 40) habló con seguridad el arameo, "la única lengua que entendía todo el mundo", *Saint Matthieu*, p. XIX.

compuso su evangelio para aquellos que habían creído[1] y contra los que no habían creído[2] de entre los de su raza. La única fecha indicada es aproximativa. Mateo escribía, dice S. Ireneo, "cuando Pedro y Pablo evangelizaban Roma y fundaban la Iglesia".[3] Lo que nos lleva a los años que precedieron a la persecución de Nerón (64).

En fin, Papias hace destacar un pormenor característico de la obra: al contrario del Evangelio de Marcos, que — según el testigo más antiguo que él, alegado por el obispo Frigio — nos ha legado con exactitud pero sin ponerlo en orden, todo lo que recordaba del Señor, hechos y palabras, Mateo "ha puesto en orden los oráculos (del Señor)".[4]

Si para comprobar o, en su caso, completar estos informes pasamos al examen directo de la obra, hay algunos rasgos que desde luego nos llaman la atención. El más visible es el carácter judaico de la obra. Mateo se definió a sí mismo cuando nos habló de este "escriba perfectamente instruído en lo que concierne al reino de los cielos" y capaz de sacar de su tesoro lo nuevo y lo viejo.[5]

Lo viejo, lo referente a la religión, los hábitos de espíritu, los usos, las costumbres, la lengua de los rabinos instruídos de su tiempo, nadie entre los escritores del Nuevo Testamento lo conoce mejor que él. Su obra es judaizante hasta los huesos, podríamos decir hasta la medula. Alusiones, vocabulario, procedimientos literarios, horizonte próximo, método de argumentación, controversias, nada será inteligible fuera de esta perspectiva. Desde el principio nos sumerge en los recuerdos y atmósfera del Antiguo Testamento: "Libro de la génesis de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham"[6] y toda la genealogía, deliberadamente simplificada que se sigue: "pues las generaciones desde Abraham hasta David, son catorce, por todas; de David hasta la cautividad de Babilonia, catorce; desde la deportación a Babilonia hasta Cristo, catorce generaciones".

Este Cristo es el Mesías, hijo de David, predicho por

1. Ver el texto de Orígenes en la nota anterior; y Eusebio, *HE*, III, 24, 6,
2. Ireneo, frag. 29.
3. *Ad. Haer.*, III, 1, 1.
4. Eusebio *HE*, III, 39, 15-16.
5. Mt., XIII, 52.
6. Mt., I, 1.

los profetas. Viene a predicar el Reino de los cielos;[1] a perfeccionar la ley, no a abolirla;[2] ha sido enviado a las ovejas perdidas de la Casa de Israel.[3] No condena ni la parte ceremonial de la ley[4] ni la observancia del sábado;[5] tampoco pone en litigio la autoridad de los escribas cuando se contiene en justos límites.[6] La recompensa de sus fieles discípulos será "cuando el Hijo del hombre se siente sobre el trono de su gloria", cuando también ellos "se sentarán para juzgar a las doce tribus de Israel".[7]

A estas doce tribus, en efecto, se ordena la obra. Se supone a sus lectores al corriente de la historia del pueblo de Dios, de la terminología de los Profetas, de las costumbres palestinenses de su tiempo. Saben "lo que se dijo a los antiguos" y conocen toda la gama de los juicios rabínicos "del tribunal, del sanedrín, de la gehenna" mejor que los más peritos de los exegetas modernos, y tan bien como ellos la forma y la talla de los caracteres de la Escritura hebraica.[8] No ignoran ninguna de las estratagemas mediante las cuales, so color de piedad, se podía negar el socorro a sus padres ancianos y se podía jurar, sin, por ello, comprometerse a fondo.[9] No hay que explicarles qué es "una generación adúltera",[10] un prosélito o "un hijo de la gehenna".[11]

Pueden igualmente apreciar, con conocimiento de causa, este arte inmemorial entre los semitas, de desarrollar la idea dominante por oposición y paralelismo, y después, fijarla por una suerte de cantinelas rimadas que puntúan ciertas palabras más salientes.

1. El Reino de los *cielos,* y su sinónimo, el Reino de *Dios,* no se encuentran más que en S. Mateo, y treinta y dos veces. Cielo (cielos en hebreo y en arameo, donde la palabra no tiene singular) era uno de los sinónimos respetuosos usados en vez del nombre divino, Jahvé, que se tenía escrúpulo de pronunciar. Véase G. Dalman, *Die Worte Jesu* (Leipzig, 1898), t. I, p. 75 y sig., y sobre el uso rabínico, H. Strack y Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich, 1922), t. I. pp. 172-184.
2. Mt., V, 17-20.
3. Mt., XV, 24.
4. Mt., XXIII, 23.
5. Mt., XXIV, 20.
6. Mt., XXIII, 3.
7. Mt., XIX, 28.
8. Mt., V, 21, 22; V, 19.
9. Mt., XXIII, 18-23.
10. Mt., XII, 39; XVI, 4, *adúltera* por infiel a la alianza de Jahvé con su pueblo: Isaías, I, 21; Jeremías, III, 9; IX, 3; Ezequiel, XXIII, 37, etc.
11. Mt., XXIII, 15.

Subyacentes en no pocas páginas del Nuevo Testamento y fácilmente discernibles para aquellos a quienes se les hicieron notar una vez, estos ritmos son especialmente numerosos en nuestro evangelio. Allí corren, por decirlo así, a flor de texto, y si pretendiéramos señalarlos, sería necesario copiar capítulos enteros.

Otro procedimiento semítico, emparentado con el primero, consiste en distribuir la materia en cierto número de cuadros determinados por grupos de dos, de tres, de cinco, de siete y de diez. Estas distribuciones, destinadas a facilitar la memoria y, sin duda también, buscadas por sí mismas, se encuentran por doquier en nuestro evangelio:[1] la parte narrativa está sujeta a este procedimiento, lo mismo que los discursos seguidos y ordenados. Se puede comprobar esto en el capítulo II, donde la historia de los Magos y lo que sigue hasta la vuelta de Egipto se distribuye en tres secciones incoadas cada una por un genitivo absoluto (II, 1; II, 13; II, 19); las dos primeras se dividen a su vez en dos párrafos que empiezan por las mismas palabras: "Entonces Herodes" (II, 7; II, 16); y la peripecia esencial (la partida de los Magos por otro camino, frustrando la mala intención de Herodes y desencadenando su cólera) está subrayada por una palabra-broche característica que forma charnela entre las dos mitades de la relación (II, 12-13).

Pero si nada, en este evangelio, saca al lector israelita de su país, todo le es ocasión de reflexión seria, es decir, patética. Porque si es verdad que el Mesías "vino a los suyos", también es verdad que, considerados en sus jefes y en su masa, "los suyos no le recibieron". Y sobre este escándalo, sobre esta infidelidad, nadie ha insistido tanto como Mateo. Su evangelio es semejante a aquel libro que una mano misteriosa tendió a Ezequiel: "Y he aquí... él lo desenrolló delante de mí, y este libro estaba escrito por dentro y por fuera, y lo que había escrito eran cantos de duelo, lamentaciones y maldiciones".[2] ¡Paz al Israel de Dios que ha reconocido a su Mesías y ha cantado: ¡"Hosanna al Hijo de David", pero, malaventura al otro! Desde el principio hasta el fin, cuando se mira el Evangelio a esta

1. Véase, a este propósito, el comentario de A. Plummer, que ha tenido cuidado de subrayar este rasgo en detalle.
2. Ezeq., II, 9-10.

luz, se ve aparecer, como la filigrana de un papel mirado al transparente, la historia trágica del llamamiento de Dios a todo el pueblo, y oído solamente por una porción selecta, obedecido por una minoría comparable al "residuo santo" de que hablan tan frecuentemente los Profetas antiguos. Así es de Israel en esta hora crítica: "muchos los llamados, pocos los escogidos".[1] Pero esto no bastará a frustrar el designio de Dios. En el lugar de los hijos del Reino en el festín mesiánico[2] tomarán asiento los invitados fortuitos.

Los recitativos de la genealogía que repiten a grandes rasgos la historia del pueblo de Abraham y de David, no mencionan sino a las pecadoras, todas extranjeras: Rahab, la cananea; Rut, la moabita; la mujer del Heteo Urías. En su cueva, Jesús es reconocido por los sabios paganos, venidos de Oriente, mientras que el Rey de su pueblo lo persigue. A la entrada de la vida pública del Salvador, las tentaciones del Maligno revisten la forma de la espera mesiánica popular que va a cerrar tantos ojos a la pura lumbre de Cristo. A lo largo del sermón de la montaña, carta del nuevo Reino, el Evangelio se muestra en oposición con las tradiciones humanas entonces dominantes en Israel. Los milagros de Jesús bastan a los hombres de buena voluntad, señaladamente a este centurión pagano, más fiel que los judíos y verdadero hijo de Abraham, de Isaac y de Jacob,[3] pero son letra muerta para los conductores del pueblo, fariseos y escribas. Como los infieles, éstos demandan prodigios, "signos en el cielo", contrarios a los designios divinos. Las ciudades donde prevalece su influencia son las más endurecidas y serán tratadas más rigurosamente que Sodoma y Gomorra. Y lo que es peor, atribuyen al Príncipe de los demonios las obras divinas de Cristo, y los incautos se dejan engañar por estas interpretaciones siniestras. ¡Desgraciado pueblo, que verifica la predicción de Isaías:

Escuchando, escucharéis y no comprenderéis,
Y mirando, miraréis y no veréis,
Porque el corazón de este pueblo se ha embrutecido,
Han hecho el sordo,

1. Mt., xx, 16; xxii 14.
2. Mt., xxii, 1-14.
3. Mt., viii, 5-14.

Han cerrado los ojos
Para no ver con sus ojos
Y no oír con sus oídos,
Y no comprender en su corazón y convertirse,
Y yo les hubiera curado![1]

Así el sentido de las parábolas no es accesible más que al círculo de los apóstoles, y un puñado de hombres solamente reconoce en Jesús "al Cristo, hijo de Dios vivo". De ahora en adelante será la marcha al abismo marcada por las profecías del Maestro, donde se ve regularmente a los príncipes del pueblo, a los dirigentes, a los sabios, tomar partido en contra de El y entregarlo a los gentiles. Serán las advertencias de los últimos días, cada vez más claras: "los primeros serán los postreros" los hijos del Reino suplantados por paganos, venidos de los cuatro vientos. ¡Desgraciados los fariseos, ciegos y guías de ciegos! ¡Desventurados los malos pastores, los viñadores que ponen el colmo a la malicia de sus padres matando al heredero de la Viña selecta! La piedra angular que estos pérfidos obreros rechazan, caerá sobre ellos para aplastarlos. Antes, sin embargo, tendrán su hora, porque las Escrituras deben cumplirse. Jesús es, pues, condenado a muerte por Pilatos, pero detrás del Romano aparece el gran culpable, y éste no es solamente Judas. Son los agitadores de esa muchedumbre, es "todo el pueblo" que grita: "Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos".[2]

Las apariciones de Cristo resucitado no son ya para aquellos que están excluídos del Reino. En su lugar, la última página del Evangelio nos muestra, conforme a la predicción de las profecías, los gentiles evangelizados y el Israel de Dios ensanchado hasta las estrellas.

Esta historia patética está referida de un modo que se adecua al asunto. Cuando hablamos de historia no es para preparar una comparacion con los géneros literarios clásicos: *apotegmas, memorables, vidas, sentencias,* todo esto ayuda aquí muy poco,[3] porque este libro redactado en griego

1. Isaías, VI, 9-10, según los Setenta; Mt., XIII, 14-15.
2. Mt., XXVII, 25.
3. Véase, sin embargo, el hermoso estudio del R. P. Lagrange en su *Evangile selon saint Matthieu* (París, 1923), p. CXXIV y sig.

común[1] bastante bueno, no está en manera alguna helenizado. Mas, sí es inútil, quizás, el buscar qué modelos se ha propuesto el autor, y si se ha propuesto algún modelo, es, por el contrario, fácil el ver lo que ha hecho. Ni biografía completa, ni simple colección de máximas y anécdotas edificantes, el evangelio presenta los elementos de una iniciación cristiana bastante completa. El responde a las cuestiones que un judío palestinense anterior a la gran catástrofe del 70, si había sido tocado por la predicación apostólica, se planteaba naturalmente sobre la persona de Jesús, lo esencial de su mensaje y la acogida hecha a este mensaje en Israel.

Considerada desde este punto de vista, la obra es admirablemente una, y no sólo es el más completo de nuestros Evangelios, como todos admiten, sino que es el mejor equilibrado. Y debemos aquí levantarnos airadamente contra el prejuicio que reina en las escuelas de exégesis liberal y que ha engendrado, con la busca indiscreta de fuentes y el abuso de las disecciones críticas, el deseo de exasperar hasta la contradicción el conflicto entre lo que se llama el Mateo judaizante y el Mateo católico. Esto es un punto de vista inaceptable, porque, a pesar, y en parte, a causa de este conflicto, que desgarra al evangelista entre su afecto a la propia raza y la visión clara del cambio de economía, substituyendo al Israel de carne un pueblo nuevo, la unidad del relato es profunda; unidad de sentimiento, lo hemos notado más arriba, y más aún, unidad literaria.

Adoptando, tras el relato de la infancia, el orden que la catequesis común había fijado, desde el origen, en sus líneas generales, tocante a "lo acontecido en toda la Judea, comenzando por la Galilea, después del bautismo que Juan ha predicado: cómo Dios ha conferido la unción del Espíritu Santo y del poder a Jesús de Nazaret",[2] el autor divide el mensaje de Cristo en dos partes sensiblemente iguales.[3] La primera, comprende su ministerio en Galilea hasta

1. J. H. Moulton, *A. Grammar of New Testament Greek*, II, 1, editor W. F. Howard (Edimburgo, 1919), p. 29: "un griego correcto, aunque algo incoloro, que evita las formas vulgares sin revelar ningún dominio de la sintaxis literaria".

2. *Hechos*, X, 37, 38 (catequesis de Pedro); compárese XIII, 25 (discursos de Pablo).

3. Del IV, 17 a XVI, 20; del XVI, 21 al XXVIII, 20; doce capítulos cada una.

la subida final a Jerusalén, con la perspectiva de la Pasión; la segunda, todo lo demás, hasta el fin. Cada una tiene como introducción una fórmula idéntica:[1] "Desde entonces comenzó Jesús a predicar" (o a mostrar). La confesión de Pedro es el quicio y marca la fase decisiva, a la vez local, histórica y espiritual de la vida pública del Salvador.[2]

En el interior de estos vastos conjuntos, Mateo subordina la cronología a su intento de exposición y de demostración. Este designio es, por lo demás. bastante visible: los principales "oráculos del Señor" sobre una materia determinada son agrupados y ordenados en cinco (virtualmente seis)[3] discursos: tres, en la primera parte; dos (virtualmente tres), en la segunda. Cada uno de ellos está provisto de una introducción que lo prepara y de un final característico estereotipado.

Va seguido de una serie de "obras de Cristo, τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ"[4] que le comentan. Maravillas de poder, pero también de bondad y de sabiduría, estos signos hacen ver bastantemente en quien los realiza el Elegido de Dios, el Mesías predicho por los Profetas, el Rey del nuevo Reino.

## 2. El Evangelio, según S. Marcos

El segundo evangelio de nuestra colección canónica, según Marcos, nos entretendrá menos tiempo. Dejado un poco en la penumbra por la antigüedad cristiana (tal vez por su reducida aportación original, fuera de los pormenores de redacción),[5] goza, por el contrario, en nuestros tiempos, el trato de obra más favorecida.

1. Mt., 4-17; xvi, 21.
2. Mt., xvi, 13-21.
3. Los Cinco discursos son: 1.º la carta moral del Reino (sermón de la montaña): v, 1-vii, 27: 2.º Instrucciones a los apóstoles enviados en misión: ix, 36-xi, 1; 3.º Las parábolas del Reino; xiii, 1-xiii, 53; 4.º La práctica de las virtudes cristianas: xviii, 1-xix, 1; 5.º El fin de los tiempos: xxiii, 1-xxvi, 1. Este último discurso es virtualmente doble, estando cortado xxiv, 1.
4. Mt., xi, 2.
5. De las ciento seis secciones en las que H. B. Swete divide nuestro evangelio (hecha abstracción de la final y del título), no hay más que tres absolutamente originales; de las otras ciento tres, noventa y seis son comunes (en el fondo) con Mateo, y ochenta y dos, con Lucas, *The Gospel according to S. Mark*[3], imp. de 1920, Londres, pp. lxvi-lxxv.

Poseemos testimonios autorizados sobre la composición y finalidad del libro. El más antiguo y completo nos ha sido conservado por Eusebio,[1] y precede la corta mención del primer Evangelio que hemos transcrito arriba. Papias de Hierápolis, hacia el año 125, escribía, pues:

Esto es lo que el anciano decía: "Marcos, que había sido intérprete de Pedro, escribió exactamente, pero sin ponerlo en orden, todo lo que recordaba de las palabras y acciones del Señor." Porque él no había sido el oyente del Señor ni discípulo suyo, sino más tarde, como yo decía, el de Pedro. Pero Pedro daba sus catequesis según las necesidades, mas, sin preocuparse de poner en coordinación los oráculos del Señor. Así Marcos no faltó, por no haber escrito más que ciertas cosas, como las recordaba.[2] Sólo cuidaba de una cosa: no omitir nada de lo que había oído y no decir lo que no fuera verdad.

Este informe, que, a través del testigo anciano alegado por Papias, nos lleva, para lo esencial, al siglo I, es fundamental. Otros lo completan un poco, sin esclarecerlo por entero. Los más antiguos y los más importantes presentan, sobre la fecha y circunstancias de la composición, datos que, de momento, parecen estar en pugna. S. Ireneo, hacia el 180, nos dice:

Que después de la muerte (de Pedro y Pablo), Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos ha dejado también por escrito la predicación de Pedro.[2]

Por otra parte, un fragmento de un escrito perdido de Clemente de Alejandría, hacia el 200, refiere que los oyentes romanos de Pedro, admirados de su doctrina, quisieron poseerla por escrito.

Hicieron, pues, toda suerte de gestiones cerca de Marcos — el autor del Evangelio y seguidor de Pedro — para que les dejara por escrito, como recuerdo, la catequesis que les había sido hecha de viva voz (por Pedro). Y no cesaron hasta haberlo obtenido, y fueron así causa de que se escribiera el evangelio llamado: según Marcos. Se cuenta [φασί] que el apóstol, habiendo conocido por una revelación

1. *HE,* III, 39, 15.
2. Renán traduce con alguna libertad, pero dentro del espíritu del fragmento: "Marcos no cae en falta al no escribir más que un pequeño número de hechos, tal como los recordaba". *Les Évangiles,* p. 127. Parece más probable que Papias sea el que habla: "Porque él no había sido, etc.", el "como yo decía" se explica menos naturalmente en boca del anciano.

del Espíritu el hecho realizado, se alegró del celo de estas gentes y aprobó la lectura del libro en las iglesias.[1]

Además, Eusebio resume así otro pasaje de la misma obra de Clemente, relativo a la composición de nuestro evangelio:

Cuando Pedro predicaba públicamente en Roma la palabra de Dios y exponía el Evangelio bajo la inspiración del Espíritu, sus numerosos oyentes pidieron a Marcos — como a hombre que había acompañado mucho tiempo a Pedro y se acordaba de sus catequesis — que pusiera por escrito lo que aquél había dicho. Marcos lo hizo y dió el evangelio a los que se lo habían suplicado. Al saberlo Pedro, ni se lo aconsejó ni tampoco trató de disuadirlo. *HE*, VI, 14.

Un tercer fragmento de Clemente, sacado de un comentario perdido, sobre la primera carta de san Pedro,[2] nos muestra, asimismo, a Marcos respondiendo a los deseos de los oyentes del apóstol, poniendo por escrito la catequesis de su maestro. Estos informes, concordes en señalar la redacción del evangelio durante la vida de Pedro, contradicen en este punto el testimonio de Ireneo, anterior en una veintena de años. Además, el primer pasaje contiene un detalle raro, referido como un *se dice;* el segundo se presenta en un contexto que no favorece nada la autoridad crítica de la fuente.[3]

Estas observaciones, a nuestro parecer, no descalifican lo esencial del relato. Nada, en particular, más verosímil ni más conforme al espíritu de la generación apostólica que la actitud expectante atribuída a Pedro por los informadores de Clemente. El Evangelio era entonces la predicación oral, la "voz viviente y fiel", y no se veía con gusto la fijación de ella en una versión rígida y necesariamente incompleta. Sin embargo, el deseo de los oyentes era muy natural, y la redacción escrita del Evangelio se impondría un día u otro. Pedro deja hacer, por tanto, sin excitar a su discípulo ni desaprobarlo. Después, a la vista de las primeras redac-

1. *Sixième Hypotypose* de Clemente en Eusebio, *HE*, II, 15, 1-2.
2. Ed. O. Stahlin en el *CB*, III, p. 206.
3. La información se atribuye a "la tradición de los ancianos presbíteros", a quienes se les hace decir que los evangelios que traen genealogía (Mt. y Lc.) se escribieron antes que los otros.

ciones, reconoce que el celo de los fieles los ha inspirado bien, y permite la lectura pública del escrito.

La contradicción que existe entre las dos fuentes sobre la fecha de ponerse por escrito el evangelio es cosa innegable; pero valerse de ella para declarar la incompatibilidad total de las dos versiones acusaría un criterio excesivamente cerrado y libresco. Los informes de Clemente están aquí de acuerdo con la verosimilitud y (exceptuando a Ireneo) con todos los testimonios antiguos. Por otra parte, el fin del obispo de Lión en el pasaje citado no es tanto fijar un punto de historia literaria cuanto poner de manifiesto el origen apostólico de nuestros evangelios según Marcos y Lucas, aunque la catequesis que ellos representan — la de Pedro y de Pablo — no haya sido *escrita* por éstos y, por consiguiente, sea, con relación a ellos, secundaria, posterior.[1]

Toda la tradición antigua (nosotros hemos aducido solamente los testimonios más próximos a los orígenes) concuerda en mencionar como autor de nuestro evangelio a un hombre a quien, felices combinaciones[2] de datos diversos, permiten identificar de una manera tan probable, que frisa ya con la certidumbre. Los textos que le conciernen muestran en él un buen segundón, una "utilidad" confinada a papeles secundarios, subordinados, pero rindiendo allí servicios que, aunque de menos lucimiento, son de un valor incomparable. Hijo de una de las más antiguas cristianas de Jerusalén y de las mejor acomodadas, María, aparece primero en la dependencia de Bernabé y de Pablo, de los cuales es hasta Perge de Panfilia, el ayuda y aprovisionador. Siendo causa, por su despedida brusca y a los ojos de Pablo injustificada, de cierta tensión entre los dos misioneros, Marcos, en el momento de una segunda expedición apostólica, sigue a su Primo a Chipre. Mas, hacia el 61 ya le encontramos en Roma, vuelto a la gracia de Pablo, que, estando cautivo,

1. Se observará, por otra parte, que las indicaciones de Ireneo y las de Clemente nos remiten de hecho a fechas *muy vecinas*, si se admite con la casi unanimidad de los críticos actuales que nuestro segundo Evangelio es anterior a la catástrofe del 70.

2. El principal de estos indicios se halla en el texto de la Epístola a los Colosenses, IV, 10, donde Pablo califica a Marcos (del cual habla en otras partes: Filemón, 24, II *Tim.*, IV, 11). "primo de Bernabé". Pero sabemos por los *Hechos* que Juan, hijo de Mario de Jerusalén, apellidado Marcos también (*Hechos*, XII, 12; XII, 25), era particularmente caro a Bernabé, hasta el punto que este último se puso en contra de Pablo, del cual se separó en esta ocasión, *Hechos*, XV, 36-40.

estima en gran manera sus servicios.[1] Fué también en Roma donde unos años más tarde, la afección paterna de Pedro[2] le cita, y allí, finalmente, donde, como secretario íntimo, oyente e intérprete del anciano Pedro, pone su evangelio por escrito.

Aunque sea el más corto, por mucho, de los cuatro evangelios, el libro de Marcos no debe su brevedad a la supresión de detalles particulares o a la concisión de su estilo. Lejos de ello, es, de los tres sinópticos, aquel cuya versión encierra ordinariamente mayor número de rasgos, y es el más rico en expresiones pleonásticas.[3]

Pero, además de no hablar de la infancia de Jesús, su relato contiene relativamente poco de las enseñanzas del Maestro, y sin ordenarlas, con una excepción apenas,[4] en discursos. Esto no es una vida de Cristo: falta perspectiva y continuidad, salvo las líneas generales, y sobre todo la intención. Es un resumen, un memorial de misionero, suministrando el tema y el contenido del "Evangelio de Jesucristo, hijo de Dios". El autor expone, por autoridad, el mensaje divino a oyentes que le conocen en substancia y que están ya convencidos o próximos a estarlo. No hace apologética, no discute, no indica las fuentes, como Lucas, hace menos alegaciones que Mateo, de las profecías antiguas, y esto sin explotarlas. Mostrar a Jesús, esto es bastante para él: las palabras del Maestro valen por sí mismas,

1. Filemón, 24; Coloss., IV, 11. Marcos es designado allí como uno de los colaboradores, uno de los que le consuelan. En otras partes, II Tim., IV, 11, Pablo llama a Marcos "perfecto en el servicio". Tal vez hay en estas menciones un poco de pena por la severidad de antaño.

2. I Petr., V, 13: "La elegida (la Iglesia) de Babilonia y mi hijo Marcos os saludan". No se puede dudar de que Babilonia significa Roma aquí, según la terminología figurada de que el Apocalipsis nos da la clave.

Cuanto al nombre de "hijo", puede explicarse porque siendo hijo de una de las primeras cristianas, protectora de la Iglesia de Jerusalén en sus peores días, Juan Marcos es casi seguro que fué introducido por Pedro, a la vez que su madre, en el seno de la Iglesia, *Hechos*, XII, 12-18.

3. En cuanto a estos rasgos, compárense, p. ej., los relatos del c. V (el endemoniado de Gerasa, la curación de la enferma de flujos de sangre, la resurrección de la hija de Jairo) con sus iguales en Mt., VIII y IX, y Lc., VIII. Las expresiones pleonásticas se reproducen casi a cada página, ya por vía de repetición "en seguida, apresuradamente", VI, 25, "yo no sé, yo no comprendo lo que dices", XIV, 68, ya por vía de insistencia "ella había sufrido mucho de muchos médicos, y gastado toda su hacienda, y no había adelantado nada, más bien iba de mal en peor", V, 26; "y sus vestiduras se tornaron resplandecientes, de tan extrema blancura, que ningún batanero podría blanquear hasta tal punto", IX, 2; "un vaso de alabastro lleno de un perfume de nardo verdadero de gran precio", XIV, 3, etc.

4. XIII, 5-37.

y sus acciones le manifiestan. La conclusión brota espontánea y luminosa en el efecto producido y como si dijéramos por reflexión, en el asombro de los discípulos, en la admiración y estupor de la muchedumbre.[1] La frase del centurión que la formula, en el Calvario, es característica del autor:[2] "El centurión que estaba allí enfrente de él, al ver que había muerto de aquella manera, dijo: ¡En verdad, este hombre era hijo de Dios!"[3]

Los lectores a que se dirige no son palestinenses, ni probablemente, en su mayoría, judíos de origen, sino más bien de aquellos prosélitos que formaban en las sinagogas de la Dispersión una clientela externa, más libre de espíritu. Así les explica francamente que el Jordán es un río;[4] que Bartimeo significa "hijo de Timeo",[5] que tales son "las costumbres de los fariseos y de *todos los judíos*".[6] El autor no se nombra en ninguna parte, y apenas se le escapa un trazo que permita conjeturar su identidad.[7] Pero la tradición que transcribe es la de un testigo de primera hora, galileo,

1. "Estaban estupefactos por el (tono de) su doctrina, porque enseñaba como quien tiene autoridad", I, 22; "sus discípulos estaban asombrados de sus discursos", y después de una explicación aun se admiraban más y se decían..., X, 24-26.

2. "En materia de psicología y caracterización, en que la narración moderna se complace y espacia, la antigua era muy reservada y llena de pudor. Marcos evita la caracterización directa, como el Génesis y Herodoto. El carácter de las personas se desprende indirectamente de su conducta y de sus palabras, que se aducen en estilo directo —el pueblo no sabe de estilo indirecto— mezcladas con las reflexiones (Gedanken, II, 7; V, 28; XI, 31; XII, 6); para los sencillos, pensar es ya hablar. Toda la luz está concentrada sobre la persona de Jesús; en comparación con él, los otros personajes no son más que comparsas". Paul Wendland, *Die Hellenistisch Roemische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Die Urchristliche Literaturformen*² y ³ (Tubinga, 1912), p. 271.

Marcos es muy amigo de la precisión, y en particular de los números, en oposición con el uso antiguo que prefería las indicaciones generales como más nobles. Cf. C. H. Turner, *Marcan Usage*, t. VI en *JTS* (1925), t. XXVI, p. 338: "Es ya trivial decir que Marcos es amigo de las enumeraciones, y esto es más sorprendente, toda vez que los "procedimientos de la retórica antigua inducían a no multiplicar nombres de personas y de lugares, y a no dar cifras exactas". (H. Delehaye, *Saint Martin et Sulpice Sévère*, en *Analecta Bollandiana*, 1920, t. XXXVIII, n. 82). Personas, lugares, números: Marcos está lleno de ellos, no es un retórico".

3. Mc., XV, 39.
4. Mc., I, 5.
5. Mc., X, 46.
6. Mc., VII, 3-5.
7. Frecuentemente se ha indicado como tal el episodio de Getsemaní: Jesús estaba preso y abandonado de los suyos, "y un joven le seguía, no llevando sobre sus carnes más que una sábana; pero le cogieron de ella, y dejándola en las manos de aquéllos, huyó desnudo", Mc., XIV, 51-52. Este pequeño rasgo que "no conduce a nada" y manifiestamente auténtico, ¿es un recuerdo personal del evangelista jerosolimitano, y entonces νεανίσκος? Esto es una conjetura ingeniosa, pero sólo conjetura.

de lenguaje varonil y rudo, de inteligencia despierta, carácter impulsivo o más bien impaciente, rasgos todos que concuerdan perfectamente con la fuente presunta de este evangelio, la catequesis de Pedro.

Un hilo cronológico bastante flojo y, a las veces inexistente, a pesar de las frecuentes notaciones de horas; nada de relatos compuestos, articulados mediante el juego delicado de las partículas griegas, sino una serie de hechos concretos, más bien yuxtapuestos que enlazados por el semítico *y* o el popular *en seguida* o ambos a la vez.[1] Frases vivas y mordientes, presentadas con crudeza y desenfado sin preocuparse en prevenir las glosas abusivas;[2] gestos sorprendidos y retratados con justeza, síntesis sugestivas o escenas subrayadas con cierta complacencia.[3]

Y por encima de todo, las actitudes de Jesús: sus miradas penetrantes y a veces severas o infinitamente dulces[4]: el dominio de sí mismo, sus manifestaciones de admiración, sus santas indignaciones.[5] La imagen del Maestro que brota

1. Este es el καὶ εὐθὺς repetido a saciedad en los primeros capítulos; hasta ocho veces en veinte versículos: I, 9, 12, 18, 19, 21, 23, 29, 31.

2. "Y suspirando del fondo de su alma (Jesús), dijo: "¿Por qué esta generación pide un signo? Os digo en verdad (que me muera), si se da una señal a esta generación". Mc., VIII, 12; sobre la forma imprecatoria de negación, que es escrituraria, véanse los comentarios y ejemplos en H. B. Swete, *The Gospel according to S. Mark*[3], p. 168. — "¿Por qué me llamas bueno? (dice Jesús al joven). Nadie es bueno, sino Dios sólo", Mc., X, 18; "—De este día y de esta hora (del juicio) nadie sabe (cuándo serán); ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, mas solamente el Padre", Mc., XIII, 32.

3. *Escorzos*: "En seguida el Espíritu le lleva al desierto; y estaba en el desierto cuarenta días tentado por el adversario, y se hallaba con las bestias salvajes...", Mc., I, 13. — "Y al instante los llamó (a Santiago y Juan). Y dejando a su padre Zebedeo en la barca con los mercenarios, se fueron con él", Mc., I, 20. — "Y despidiendo a la muchedumbre, ellos (los discípulos) le pusieron tal como estaba, en la barca", Mc., IV, 36; etc.

*Cuadros*: La curación del primer poseso y el efecto producido en los circunstantes, Mc., I, 23-28; la resurrección de la hija de Jairo, con las propias palabras de Jesús: *Tolithá koum,* y la joven que se "levanta al momento y echa a andar, *¡porque tenía doce años!*", Mc., V, 40-43; Mc., X, 35, etc.

4. "Y mirando con ira a los circunstantes, apenado por la ceguera de sus corazones, dijo..." Mc., III, 5; "Y mirando al cielo, dijo: *Epphathá,* que quiere decir: ¡Abrete!", Mc., VII, 34; "Y Jesús, fijando sobre él su mirada (*habiéndole mirado a los ojos,* ἐμβλέψας), le amó", Mc., X, 21, etc.

5. "Y vuelto a la casa lejos de las turbas, sus discípulos le interrogaron acerca de la parábola. Y El les dijo: "¿También vosotros estáis sin inteligencia? ¿No comprendéis que...?, etc.", Mc., VII, 16-17. Otra vez, "conociendo (sus preocupaciones), Jesús les dijo: "¿Por qué caviláis así: No tenemos panes? ¿Todavía no conocéis ni entendéis? ¿Tenéis un corazón de piedra, con ojos no veis y con oídos no oís?", Mc., VIII, 17-18. — Y abrazándolos (a los niños), los bendecía e imponía las manos", Mc., X, 16. — "Estaban en el camino subiendo a Jerusalén, y Jesús los precedía y ellos (los Doce) estaban consternados, y el acompañamiento (las mujeres y los otros discípulos) tenían miedo. — Y tomando nuevamente a los Doce aparte, comenzó a

de estos rasgos sueltos e inarmónicos es impresionante y está rebosando vida.

Estos caracteres poderosamente marcados en los relatos galileos van, sin embargo, atenuándose (excepto la ruda franqueza del lenguaje) en la parte última de él. Una vez en Jerusalén, el evangelio se torna más circunstanciado, con indicaciones locales más numerosas. Sin duda "la mano del escritor a quien debemos la primera parte de la obra es visible hasta el fin; pero hay un cambio de manera que no se debe enteramente a la diferencia de asuntos".[1] En pocas palabras, aun concluyendo que la fuente principal es la catequesis de Pedro —casi exclusivamente para el ministerio de la Galilea y en su mayor parte para el resto— "se debe probablemente dejar abierta la cuestión del empleo, especialmente en los seis últimos capítulos, de otras autoridades, alguna de las cuales pudo ser documento escrito". Nadie puede sorprenderse de que Juan Marcos, originario de Jerusalén, poseyera para esta parte última fuentes propias de información.

### 3. El Evangelio, según S. Lucas

El tercero de nuestros evangelios, el "primer discurso" de Lucas, goza de privilegios múltiples: está acompañado en el Nuevo Testamento de un "segundo discurso" del mismo autor, que ensancha en gran manera la base de comparaciones y verificaciones posibles.[2] Va precedido de un prólo-

decirles lo que tenía que suceder: "He aquí que subimos a Jerusalén..., etc.", Mc., x, 32-33. — "Y no podía obrar ningún milagro (en Nazareth), sino que imponiendo las manos a algunos enfermos, los curó. Y estaba maravillado de su incredulidad". Mc., VI, 5-6.

1. H. B. Swete, *The Gospel according to saint Mark*[3], pp. LXI-LXV. Esta importante observación me parece muy fundada, y sugiere (sin imponerla) la hipótesis de una recensión final, hecha tal vez en Jerusalén, por Marcos, de una obra escrita primero en Roma, viviendo aún Pedro.

2. Una buena parte de estas comprobaciones, hechas sobre el terreno, ha sido recogida en los trabajos de Sir William Ramsay, sobre todo en *Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford, 1895, 1897; *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, Londres, 1893; *The Bearing of recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, Londres, 1919. Véase, también, Alfredo Vikenhausen, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Münster, 1921; y en francés, Luis Pirot, *Les Actes des Apotres et la Commission biblique*, París, 1919, y *DBVS*, t. I, pp. 42-86.

go donde el autor indica sus fuentes y precisa su intento; y está escrito en un estilo que ha hecho decir a Renán: "Este es el más bello libro que existe".[1]

Los testimonios antiguos que llaman a su autor: Lucas, médico, discípulo de San Pablo, no se remontan más que al tercer cuarto del siglo II. Los debemos a San Ireneo y al autor desconocido de la lista de obras admitidas en la Iglesia, que lleva (del afortunado descubridor del siglo XVIII) el título de *Canon de Muratori.*[2] Antes de recoger estos testimonios conviene notar que nosotros podemos, de hecho, acercarnos mucho a los orígenes por una doble vía indirecta, pero muy segura.

El libro de los Hechos, que es indudablemente continuación del evangelio, contiene fragmentos considerables, casi una décima parte de la totalidad de la obra,[3] redactados en primera persona del plural. Se les ha llamado los *fragmentos Nos* (en alemán *Wir-stücke,* en inglés *We-document*). Estos trozos son, según opinión unánime, páginas de un diario de viaje de un compañero de San Pablo. Pero su estudio gramatical y estilístico, y su comparación con el resto de los libros de los Hechos y nuestro tercer evangelio, no permiten ver allí un documento inserto en su relato por un redactor posterior, luego es el mismo hombre el que ha escrito los fragmentos *Nos* y los dos libros *a Teófilo.*

Esta conclusión anticipada por un gran número de exegetas, ha sido estudiada y puesta fuera de duda por sir John Hawkins en sus justamente célebres *Horae Synopticae.*[4]

1. *Les Evangiles,* p. 283.
2. Sobre el *Canon de Muratori,* cf. A. von Harnack, *Ueber den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments,* en *ZNTW* (1925), t. XXIV, pp. 1-17. El canon puede ser de Hipólito, como han supuesto Lightfoot y Zahn; pero también puede ser, y más probablemente, obra de un papa: Ceferino (198-217) o Víctor (189-198); más probable que sea Víctor (p. 15). y siempre de origen romano; es un documento que tiene autoridad para la cristiandad entera. El R. P. Lagrange, *RB* (1926), t. XXXV, pp. 83-88, lo supone de Hipólito, y "verosímilmente como antipapa", p. 88.
3. *Hechos,* XVI, 10-17; XX, 5-15; XXI, 1-18; XXVII, entero; XXVIII, 1-16. El texto continuado de estos fragmentos se ha publicado con un artificio tipográfico que hace resaltar las expresiones características comunes a estos trozos y a los escritos de Lucas (tercer Evangelio y resto de los Hechos) e inusitados en otras partes en el N. T. *Beitraege zur Einleitung in das Neue Testament,* Ad. von Harnack; cuarto cuaderno (Leipzig, 1911), pp. 3-9.
4. Oxford, 1899; [2] 1909.

En pos de él V. H. Stanton[1] y Ad. von Harnack[2] han reanudado la cuestión estableciéndola sobre una base más ancha. "Las conclusiones, cada vez más razonadas y más firmes, son que el escritor testigo ocular de los últimos hechos de los Actos es también el autor de toda la obra",[3] y, por consiguiente, del tercer evangelio. Pues en ninguna parte las particularidades de vocabulario y de estilo del autor de los dos libros "lucanianos" son más numerosas y condensadas en menos espacio, que en los documentos *Nos*; y éstas se encuentran tan marcadas en los pasajes del documento que tienen un interés y fin especial, como en los trozos ordinarios y transiciones que el redactor, en la hipótesis contraria, hubiese podido acomodar más fácilmente a su estilo peculiar. Este hecho está reconocido noblemente, con nuevas pruebas en su apoyo, por el mejor conocedor de la lengua del Nuevo Testamento, J. H. Moulton,[4] y por los mismos adversarios. Estos últimos procuran salir del paso con afirmaciones generales o excusas singularmente precarias. No hay para qué decir que nosotros no atribuimos a este solo argumento de crítica interna y de manejo delicado, un valor aprobativo incontestable; pero aporta a la tradición antigua y unánime[5] una confirmación en gran manera oportuna.

Entre los testigos de esta tradición, antes aún que Ireneo y que el autor del *Canon de Muratori*, conviene también mencionar al heresiarca Marción, cuya poderosa personali-

1. *The Gospels as Historical Documents* (Cambridge, 1909), t. I, páginas 240-260 y 276-322; y véase, para las objeciones hechas a la tesis, el artículo del mismo autor, *Style and authorship in the Acts of the Apostles*, en *JTS* (1923), t. XXIV, pp. 361-382.

2. *Lukas der Arzt*, 1906; *Die Apostelgeschichte*, 1908; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, 1911. Estas tres memorias forman los cuadernos primero, segundo y cuarto del *Beitraege zur Einleitung in das Neue Testament*, aparecidos en Leipzig en 1911.

3. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc* (París, 1921), p. IX.

4. *A. Grammar of New Testament Greek*[3] (Edimburgo, 1908), p. 14, n. 1, p. 216 y sig., y vol. II, p. I, ed. W. F. Howard (Edimburgo, 1919), p. 7: "Yo no me excuso de decir *Lucas* (hablando del autor de los dos libros *Ad Theophilum*); los que prefieren decir Lucas 1, Lucas 2, Lucas 3, quedan en libertad de sostener su opinión. Yo sólo haré notar que, en materia de gramática, de vocabulario y de fraseología, Lucas 1, Lucas 2, etc., se asemejan maravillosamente". Ad. Deissmann otro especialista eminente de la lengua del N. T.: *Licht vom Osten*[4] (Berlín, 1923), p. 209, habla igualmente de Lucas a secas.

5. En resumen, "la atribución a Lucas del tercer Evangelio y de los *Hechos* jamás ha sido puesta en duda en los tiempos antiguos": A. Loisy, *Les Actes des Apotres* (París, 1920), Introducción, p. 17.

dad llena la primera mitad del siglo II. Nacido en el primero, hacia el 85, en Sinope, Mar Negro, de una familia probablemente cristiana, llegado a Roma el año primero de Antonino Pío (138), en uno de sus bajeles y no con las manos vacías, Marción, "el armador del Ponto",[1] comenzó muy en breve a dogmatizar. Oponía las Escrituras cristianas a las Escrituras judías y aplicaba al Antiguo Testamento las parábolas evangélicas de los odres viejos y del mal árbol. Desenmascarado, expulsado de la Iglesia, se aferra a su opinión, la erige en sistema e inaugura una propaganda de gran empuje. Desde el 150, "S. Justino hace notar la universal difusión de la secta marcionita".[2] No tenemos por qué hablar aquí de sus doctrinas, sino recoger el hecho que, habiéndolas de justificar, Marción, que toma por base primera de su mensaje los solos textos antijudaizantes de la carta a los Gálatas, conoce y reconoce como solos autorizados en la Iglesia, nuestros cuatro evangelios canónicos. De estas cuatro versiones, dos son rechazadas por él como judaizantes y, por consiguiente, dice él, falsamente atribuídas a los apóstoles, las de Mateo y Juan. De las otras dos, el innovador no quiso admitir más que la de Lucas, discípulo de Pablo. Después de expurgarla, según sus juicios *a priori*, con una audacia que hace pensar en la de ciertos críticos contemporáneos, la adopta por una de las bases de su Iglesia, pues la otra está constituída por diez epístolas de San Pablo que él acepta.

El libro de las Antítesis, cuya trama general y algunos pasajes literales podemos reconstituir, gracias a los adversarios de Marción, no era más que un comentario apasionado, un glosa tendenciosa de estos dos textos fundamentales.[3]

Marción no nombra (que sepamos nosotros) al autor de nuestro tercer evangelio y no reivindica para él más que una

1. Marción había llevado consigo, a la comunidad de Roma, 200,000 sextercios, que se le devolvieron cuando se separó de ella. Sobre todos estos puntos, véase el cap. II de la obra de A. von Harnack, *Marcion, das Evangelium des fremden Gottes*, en *TU*, t. XLV (tercera serie, t. XV), Leipzig, 1921, [2] 1925, sin olvidar los *Neue Studien zu Marcion, TU*, t. XLIV, p. 4 (tercera serie, t. XIV, p. 4). Leipzig, 1923.

2. A. d'Alès, *Marcion*, en *RSR* (1922), t. XII, p. 139.

3. Esta reconstitución, cuanto a los textos, ha sido hecha después de otros, pero de un modo más completo por A. von Harnack, *Marcion*, páginas 65-124 (texto del *corpus* paulino), 165-221 (texto del evangelio).

primacía doctrinal, como el menos adulterado por los "judaizantes" de la generación apostólica. Pero sabe que la obra es de un discípulo de Pablo y universalmente recibida en la Iglesia en un texto que él discute paso a paso y que coincide absolutamente con el nuestro. Se ve por esto la importancia de tal testimonio, al cual Ireneo no hace más que añadir el nombre: "Lucas, a su vez, el compañero de Pablo, ha puesto por escrito en un libro el Evangelio predicado por éste".[1]

El autor de una lista razonada de los libros recibidos en la Iglesia romana, en una época en que los heréticos notables eran Marción, Valentín y Basílides, y en que el pontificado del papa Pío I (hacia el 140) podía calificarse de "muy reciente y en nuestro tiempo",[2] nos informa en estos términos sobre los dos "Discursos" de Lucas:

Tercer libro del Evangelio según Lucas,
Este Lucas, médico, después de la ascensión de Cristo
Como Pablo lo había, en calidad de compañero,
Tomado consigo, en su propio nombre
Sobre todo lo que había oído decir, ha escrito. Sin embargo, él tampoco
Había visto al Señor en carne, y por esto, lo mejor que pudo infor-
Así, a partir de la natividad de Juan, comienza a referir... [marse

...Pero los hechos de todos los apóstoles
En un solo libro han sido escritos. Lucas para el Excelente Teófilo
Ha hecho conservar todo lo que a sus ojos,
Había pasado, como la omisión de la pasión de Pedro
Lo manifiesta claramente, así como también la de la partida de Pablo
Dejando Roma para ir a España...[3]

Sería vano prolongar citas que no ofrecen variantes notables: todas nos remiten a un discípulo antiguo, instruído, médico, originario de Antioquía,[4] compañero de S. Pablo, cuyo evangelio puso por escrito.

1. *Adv. Haer.*, III, 1, 1; véase, también III, 10, 1, y todo el cap. XIV.
2. *Frag. Muratorian.*, ed. Th. Zahn, *GK*, t. II, p. 5, lins. 74-77. El texto dado por E. S. Buchanan en los *JTS* (1907), t. VIII, p. 540 y sig., no difiere de éste.
3. *Ibid.*, lins. 2-9 y 34-49. Tomo el *iuris studiosum* de la lin. 4, por equivalente de παράπομπος; y el *ex opinione* de la lín. 6 por ἐξ ο δι' ἀκοῆς. Véanse las autoridades en Lagrange, *Évangile selon saint Luc* (París, 1921), pp. XII y XIII.
4. Eusebio, *HE*, t. III, pp. 4 y 6.

Este último punto debe matizarse, corroborándose aún por el estudio de la obra misma.

Escrito en estilo excelente,[1] el doble *Discurso* de Lucas es, sin duda, entre los libros del Nuevo Testamento, el único que puede esclarecerse por el estudio de los géneros literarios del helenismo. El autor nos provoca a ello por el prólogo exquisito de su primer trabajo.

Puesto que ya muchos han ensayado componer una relación de los hechos realizados en medio de nosotros, según nos los transmitieron aquellos que fueron desde el principio los testigos oculares y los servidores de la palabra, me ha parecido bien, también a mí, que he recogido exactamente todas las cosas, desde el origen, escribírtelas con orden, excelente Teófilo, a fin de que tú veas realmente la solidez de las enseñanzas que has recibido.[2]

Este período irreprochable, cuya frase liminar por su corte y por su aire se ha parangonado justamente con la memoria del médico griego Dioscórides *de materia medica*, es la exposición más autorizada y más concisa de las intenciones del autor. Prólogo compuesto según las reglas literarias,[3] ha dado lugar a una serie de comentarios que, a veces, lo enturbian más bien que lo esclarecen.[4]

Hecha abstracción de uno o dos detalles que la posición de las palabras no permite decidir con seguridad,[5] el sentido general es cierto. En su designio de escribir el Evangelio, Lucas no llega el primero; muchos le han precedido con ensayos, y no con ensayos fragmentarios e incoherentes, sino coordinados y sostenidos hasta el fin. El asunto así tratado es la historia de los orígenes del cristianismo —estas pala-

1. Véase el juicio delicado de J. H. Moulton, *A. Grammar of N. T. Greek*, t. II, p. 1, ed. W. F. Howard (Edimburgo, 1919), p. 6 y sig.: "Nosotros vemos, pues, en Lucas al único *littérateur* (en francés en el texto), entre los autores del Nuevo Testamento, etc."

2. Lc., I, 1-4.

3. Píndaro dice: "Para sostener el pórtico ante el edificio, levantamos columnas de oro... A la obra que se eleva, hay que darle una fachada que brille desde lejos": *Olympiques*, t. VI, p. 1, ed. A. Puech (1922), t. I, p. 80.

4. Se hallarán indicados los trabajos más recientes, entre los que merecen ser citados, en la primera página del estudio monumental de H. J. Cadbury, *Commentary on the Preface of Luke*, en *The Beginnings of Christianity* (1922), t. II, pp. 488-510. Añádase el estudio del P. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc* (1921), pp. 1-8; y las aclaraciones de F. H. Colson, *Notes on s. Luke's Preface*, en *JTS* (1923), t. XXIV, pp. 300-309, con las llamadas remitiendo a trabajos precedentes del mismo autor.

5. Por ejemplo, la atribución del adverbio ἀκριβῶς a la investigación de Lucas (παρηκολουθηκότι) o al relato (σοι γράψαι).

bras contemporáneas suenan de un modo extraño, pero hay que retener lo que significan— y esta historia, auténtica, tal, por consiguiente, cual la han transmitido los únicos testigos irreprochables: aquellos que han visto y asistido a Cristo desde el origen, esto es, desde el bautismo de Jesús por Juan.[1] Lucas no trata de descalificar, en manera alguna, a sus predecesores, pero reivindica sencillamente su derecho (puesto que se ha tomado el trabajo de hacer una investigación precisa y completa, sobre toda la materia) a escribir, a su vez, un relato con la ilación y orden[2] en provecho del "excelente Teófilo", es decir, según todas las probabilidades, de un convertido que llevaba este nombre, y cuya situación oficial u oficiosa justificaba una apelación tan honorífica.[3] El neófito podrá de esta manera "realizar" (comprobar) la solidez de la instrucción catequística que ha recibido.[4]

La narración de S. Lucas, situada de este modo en el terreno de la historia, comienza por un delicioso relato de la infancia de Jesús; y en su capítulo tercero entra plenamente en el cuadro evangélico propiamente dicho. Tras los preliminares ordinarios (bautismo de Cristo, tentación) vienen dos partes principales: el ministerio en Galilea, cuyo comienzo lo sitúa el narrador en Nazaret, por una preocupación de orden lógico más que cronológico: cap. IV, 14 a IX, 51; y la subida a Jerusalén; cap. IX, 51 a XVIII, 31. Los últimos días, la Pasión y la Resurrección, forman, como en todos los otros evangelios, la conclusión. Esta división

1. Este punto de partida (ἀρχή) está fijado, a lo que parece, con seguridad por los textos paralelos y más explícitos de los *Hechos*, 1, 21 y sig.; x, 36, 37; y de Mc., I, 1. Esto no excluye la conveniencia de una "prehistoria" refiriendo la infancia de Jesús, como lo demuestra bastante el ejemplo de Lucas.

2. Este es probablemente el sentido de καθεξῆς, cuya fuerza se exagera al traducir: por orden, con orden. Véase la disertación, y sobre todo los ejemplos, de H. J. Cadbury, *loc. laud.*, pp. 504-505.

3. Κράτιστε Θεόφιλε (aquí: *Hechos*, I, 1, ὦ Θεόφιλε). Este nombre se usaba entonces mucho; el calificativo se vierte al latín casi siempre por *egregius*, oficial. Pero también se podía dar por cortesía a un personaje respetable, aunque sin posición preeminente en la actualidad.

4. Περὶ ὧν, κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν. La ἀσφάλεια así colocada, sobresaliendo al fin de un período, es la cualidad que el más objetivo de los antiguos historiadores, Polibio, magnifica como el honor de un relato histórico; véase el texto en el estudio del P. Lagrange: *Luc historien religieux*, en *Évangile selon saint Luc* (París, 1921), pp. CXXIX-CXXXVI; y sobre los *Hechos*, A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (Münster, 1921), pp. 87-169.

del ministerio cuyo vértice está formado por la confesión de S. Pedro y los episodios que la siguen (anuncio de la Pasión y Transfiguración) es clásica también entre nuestros evangelistas. Pero mientras que en Marcos la narración en el curso de la segunda parte tiene una marcha progresiva, en Lucas (como en Mateo) parece que el orden seguido sea más bien un orden de exposición que de hecho. En un cuadro geográfico variado, un poco incierto, son las enseñanzas del Maestro condicionadas por los diversos incidentes, las que forman la verdadera trama. S. Lucas se complace y triunfa en la aportación de informes de primera mano, aun no utilizados por sus predecesores, sobre materias ya tratadas como: oración, misericordia, ricos y pobres, etc. Estos capítulos constituyen la parte más bella y atrayente de un conjunto donde no hay nada mediocre. Las ideas generales que orientan la narración son tan claras, que obtienen un acuerdo casi completo entre los exegetas de todas las escuelas. Lucas se dirige manifiestamente a lectores gentiles o "temerosos de Dios"; los trata con grandes miramientos, suaviza o vierte las expresiones semíticas que pudieran chocarles;[1] omite, para favorecer su espíritu más lógico y más amplio, no pocos detalles de interés más secundario o demasiado particular. Su narración, límpida y fácil, sabe muy bien asimilarse las fuentes; las hace suyas, en tal forma, que nos sería imposible restituir el texto de S. Marcos en largos pasajes que él casi no hace más que transcribir. Y, sin embargo, en toda ella guarda una tan fresca impresión, que delata sin ambages un testigo ocular.[2]

Tres predilecciones conducen la mano del artista[3] a la

1. La genealogía inserta III, 21-23, se remonta a Dios mismo, por Adán... "Si no hacéis bien sino a quien os lo hace, ¿qué mérito tendréis? También hacen esto los malos". (Mt., V, 47: *los gentiles*), Luc. VI, 33. La recomendación hecha a los apóstoles "de no entrar en el camino de los gentiles, o en la villa de los Samaritanos", (Mt., X, 5, se omite en S. Lucas, IX, 2, etc.

2. F. C. Burkitt, en su estudio *The Use of Mark in the Gospel according to Luke*, que es el mejor de una colección de memorias, donde no todas las cosas son de igual valor (*The Beginnings of Christianity*, 1922, t. II, páginas 106-120), nota muy bien: "el arte consumado (de Lucas), esta sencillez, que es el colmo del arte. Y mucho de esta simplicidad y de estos toques directos viene seguramente de que Lucas no inventa, sino que recoge sencillamente, sin cambios esenciales, las historias fundadas en gran parte sobre reminiscencias de aquellos que habían oído personalmente al Maestro", p. 117.

3. La palabra no es demasiado fuerte, y justifica las antiguas leyendas que representan a Lucas como pintor. Lo es, en efecto, y para el ciclo de la infancia de Jesús particularmente, todos los artistas cristianos son sus clientes naturales. El más antiguo testimonio conocido de esta leyenda no es,

elección y presentación de episodios, y ellas son las que suministran al retrato su carácter y su acento. La primera es la misericordia divina, la εὐδοκία, esta bondad que se derrama desde lo alto burlando, por su amplitud, la mezquindad de nuestras medidas humanas. Las barreras de raza son abolidas; "toda carne verá la salud (operada por Dios)".[1] Estas palabras —este programa del Evangelio— que abren el ministerio público de Jesús, las pone Lucas también en labios de S. Pablo al fin de su segundo *Discurso,*[2] y expresan a maravilla su idea maestra, que es también toda paulina. Pero hay que derribar, además, otras barreras; los prejuicios de casta, del egotismo, del egoísmo y la estrechez del corazón; ¿será necesario recordar la historia de la pecadora, de Zaqueo, del buen ladrón; las parábolas del buen Samaritano, del Publicano, del Fariseo y del Hijo pródigo?[3] Lucas es el único que nos ha referido estos rasgos, mereciendo así la calificación que le otorga Dante: *Scriba mansuetudinis Christi.*[4]

Y no sólo en los pecadores, los Publicanos, Samaritanos y Gentiles quiere Lucas que veamos candidatos al Reino de Dios, sino que manifiesta, en su doble obra, una señalada preferencia a los pobres. Y por pobres no hay que entender, diga Renán[5] lo que quiera, a los *Ebionitas,* que llevaban su amor al desprendimiento, hasta el odio general de las riquezas,[6] consideradas como instrumento de Satán. Los pobres, a quienes Jesús beatifica, no tienen en S. Lucas nada de sectario o de forzado: son por identidad los sencillos, los puros de corazón, los desasidos, aquellos en los cuales la

como se ha dicho, de Nicéforo Calixto, en el siglo XIV, sino de Teodoro el Lector, de la iglesia de Constantinopla en el siglo VI. Véase A. Plummer, *A Critical... Commentary on the Gospel according to saint Luke*[1] (Edimburgo, 1901), pp. XXI, XXII.

1. Lc., III, 66, citando a Isaías, XL, 5, según los Setenta.
2. *Hechos,* XXVIII, 28.
3. Lc., VII, 36 y sig.; XIX, 3-10; XXIII, 39-43; X, 25-38; XVIII, 9-15; XV, 11-32.
4. *De Monarchia,* t. I, p. 16.
5. *Les Évangiles,* p. 276 y sig.: "El rico es siempre culpable; su lote seguro es el infierno... La doctrina de Lucas es ebionismo puro, etc." G. Papini se ha lanzado por este mismo camino con su ardor habitual: *Histoire du Christ,* p. 75; hay además una traducción castellana. Se está de acuerdo hoy en rechazar esos extremos; Ad. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament* (Friburgo in B., 1894), p. 206. Del mismo parecer es A. Plummer, *A Critical... Commentary to Luke*[4] (1901), pp. XXV-XXVI.
6. Mt., XIII, 22; Mc., IV, 19, Lucas ha simplificado, hablando de la riqueza, a secas, VIII, 14.

ilusión falaz de las riquezas no sofoca la palabra de Dios. Pero es verdad que este último punto de vista lo ha presentado S. Lucas con un relieve singular;[1] de la escandalosa inhumanidad de los ricos apela nuestro evangelista al tribunal de Dios,[2] y señala con visible complacencia los ensayos generales hechos por los primeros fieles[3] para resolver la cuestión de los menesterosos y para, según la frase de S. Pablo, "producir la igualdad, conforme está escrito: El que mucho, no tuvo más; y el que poco, no tuvo menos,[4]

Y, por último, mencionemos, entre los asuntos gratos al "médico muy amado",[5] la vida familiar y especialmente la de Jesús y la de sus apóstoles Pedro y Pablo. A este propósito se ha observado con justeza que las mujeres ocupan en los libros de S. Lucas más lugar que en los otros evangelios. Isabel, madre del Bautista; Ana, la venerable inspirada del Templo; la viuda, madre del joven resucitado en Naim; la pecadora en casa de Simón el Fariseo; las mujeres que Jesús había curado: "María, por sobrenombre Magda-

1. Por ejemplo, al enunciar las Bienaventuranzas: "Bienaventurados (vosotros) los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios... Pero desventurados vosotros, los ricos, porque ya habéis recibido vuestra consolación", Lc., VI, 20, 24. El P. Lagrange observa justamente que se debe tener en cuenta el contexto, donde se trata "de los discípulos de Jesús", VI, 20, esto es, de los pobres buenos, de los pobres de Dios, de aquellos "que tienen en Dios sólo su ayuda", según expresión de los Salmos, *Evangile selon saint Luc* (1921), p. 187 y sig.

2. Lc., XVI, 19-31. En esta parábola, el instinto popular es justo cuando llama al rico "mal rico". Pero la terminología de S. Lucas responde estrictamente a su enunciado de la primera bienaventuranza y de la maldición correspondiente. El fin del relato muestra, por otra parte, que un rico israelita de buena voluntad tenía, en la ley de Moisés y en las instrucciones de los profetas —que no imponen la pobreza efectiva, sino la caridad, la limosna, el desasimiento— medios para evitar la maldición de su riqueza.

3. *Hechos*, II, 44-46; IV, 34-37; V, 1-12. Esta descripción entusiasta de un estado de cosas en que, a consecuencia de la generosidad de los más acomodados, "se daba a cada uno según sus necesidades y "nadie estaba en la indigencia", IV, 34, expresa la idea de S. Lucas sobre toda esta cuestión. Esto que se ha llamado el "comunismo evangélico", sin parar mientes en que esta expresión (como la de "revolución social", Loisy, *Synoptiques* (Ceffonds, 1907), t. I, p. 545; de "odio de clases", Kaustky, etc.) evoca en nosotros un conjunto de condiciones sociales muy diferente del que entonces existía, y desorienta casi necesariamente el espíritu del lector.

Ernesto Troeltsch, *Die Sozïallehren der Christlichen Kirchen, und Gruppen* (1912), p. 49 y sig., [8] 1923, Tubinga; *Gesammeltc Schripten*, t. I, dice mejor: "Es un comunismo que, a diferencia de todos los otros, se debe llamar comunismo religioso, fundado en el amor (*religioses Liebeskommunismus*)... Allí no se halla la idea de igualdad ni de la absoluta de posesión, ni de la relativa en el reparto de salarios, habido respeto a la producción; lo esencial es únicamente que todos sacrifiquen algo de sus bienes y que todos tengan para vivir. Cuánto debe sacrificar y cuánto debe poseer cada uno, esto es secundario".

4. II Cor., 8, 14.

5. Coloss., IV, 14.

lena, de la cual había lanzado siete demonios, y Juana, mujer del intendente de Herodes, Cusa, y Susana y muchas otras" que acompañaban, proveían y servían a la pequeña caravana apostólica;[1] la hija única de Jairo;[2] las dos hermanas Marta y María; las mujeres de Jerusalén en el camino del Calvario; las de Galilea al pie de la cruz; las primeras mensajeras de la resurrección: María la Magdalena, Juana y María, madre de Santiago: rasgos todos ellos propios de Lucas o, al menos, que él ha hecho suyos por alguna particularidad notable. El papel de las mujeres no es menos considerable en el libro de los Hechos, empezando por María, madre de Juan, apellidado también Marcos, y su sirvienta Rosa,[3] hasta la muy célebre Berenice[4] pasando por la buena Tabita de Lidda;[5] la madre de Timoteo de Listra;[6] la generosa Lydia de Filipos;[7] las nobles damas de Berea;[8] Damaris, de Atenas;[9] Priscila, desterrada de Roma, que hospedó a Pablo en Corinto;[10] las cuatro hijas inspiradas de Felipe el evangelizador;[11] y Drusila, hija de rey, unida en matrimonio desigual (morganático) con el procurador Félix.[12]

Entre todas estas mujeres se distinguen en los dos libros a María, la madre de Jesús, a cuyo testimonio se refiere sin duda el historiador cuando nota con insistencia, a propósito de episodios cuyo testigo más autorizado o, tal vez único, era ella "que guardaba todas estas cosas, confiriéndolas en su corazón".[13]

Nada hay en estos interesantes pormenores que contradiga la atribución unánime de las obras en cuestión, hecha por la antigüedad cristiana, a un compañero de Pablo. Nada en la forma ni en el fondo que no convenga a un converso, de origen griego y pagano, tal vez "temeroso de Dios", antes de su adhesión a Cristo, indudablemente ilustrado,

1. Lc., VIII, 2-3.
2. Lc., VIII, 42.
3. *Hechos*, XII, 12-13.
4. *Hechos*, XXV, 13-23; XXVI, 30.
5. *Hechos*, IX, 36 y sig.
6. *Hechos*, XVI, 1.
7. *Hechos*, XVI, 14 y sig.
8. *Hechos*, XVII, 12.
9. *Hechos*, XVII, 34.
10. *Hechos*, XVIII, 1-4.
11. *Hechos*, XXI, 8-9.
12. *Hechos*, XXIV, 24.
13. Lc., II, 19; II, 51.

médico de profesión[1] (lo que le hacía dos veces útil y querido al apóstol emotivo y enfermo siempre). Por tanto, si había algo sobre qué dudar, había que buscarlo en la doctrina expuesta por S. Lucas. Católico y paulino por su lengua, su cuadro y tendencia general, el tercer evangelio habría permanecido judeo-cristiano, por todo lo demás.[2] De suponer que fuera verdad esto, se podría decir (y es la posición de Harnack)[3] que Lucas no asimiló más que Marcos las enseñanzas esenciales del que había sido su maestro San Pablo. Pero esto es poco decir. Es necesario, cuando se habla de *paulinismo*, distinguir en la reconstrucción sistemática de las enseñanzas del Apóstol,[4] lo que es aportación original de S. Pablo al edificio, de lo que no es más que presentación original, acomodación paulina de mate-

1. ¿Hay en el lenguaje de Lucas vestigios de esta profesión médica? Suscitada, a lo que parece, por el médico inglés Juan Freind, en su *History of Physick* en 1725, después, en el 1841, por J. K. Walker, esta cuestión ha sido resuelta en sentido afirmativo en la célebre memoria de W. K. Hobart, *The medical language of s. Luke* (Dublin, 1882). Después se ha vuelto a tratar muchas veces, principalmente por A. Plummer en *Critical... Commentary to... Luke*[4] (1901), tt. LXIII y LXVII; y Ad. von Harnack, en el primer cuaderno de sus *Beitraege, Lukas der Arzt* (Leipzig, 1901), pp. 122-138. Después, H. J. Cadbury, en su *Style and Literary Method of Luke* (*Havard Theological Studies*, 1919, t. VI), ha insistido en la cuestión que ha resumido nuevamente en las *Beginnings of Christianity* (Londres, 1922), t. II, páginas 349-355. El concluye que los argumentos de Harnack ni prueban el punto en litigio ni lo pueden probar, pues "toda pretensión de discernir un lenguaje médico en un autor antiguo, cualquiera que sea, es una mixtificación". Entonces no existía el lenguaje técnico, *loc. cit.*, p. 355, n. 1. Esto es mucho decir, demasiado decir. Porque si es aventurado querer sacar argumento en favor de su profesión médica, de que Lucas emplea términos propios en los pasajes en que describe enfermedades, por lo menos se reconocerá que este rasgo señala a un hombre instruído. El P. Lagrange dice, después de examinar los ejemplos de Cadbury: "La lengua de Lucas... es la de un hombre culto, especialmente al corriente en medicina": *Évangile selon saint Luc* (1921), p. CXXVII.

2. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestament, Theologie*[2], ed. Jülicher et Bauer (Tubinga, 1911), p. 519 y sig.

Igual es la opinión de Pablo Feine, *Theologie des Neuen Testaments* (Leipzig, 1919), p. 528 y sig. Por el contrario, en su estudio sobre los *Evangelios sinópticos, Enciclopedia de Ciencias religiosas*, ed. Lichtenberger, t. XI, pp. 781-897, Augusto Sabatier habla así de Lucas: "Si los discípulos de Pablo han tenido un Evangelio escrito, es éste. A cada página se niega el valor de las obras legales, y se celebra la gracia de Dios, y la fe del corazón arrepentido", p. 789.

3. *Beitraege* (primer cuaderno), *Lukas der Arzt* (1906), pp. 113-117. Harnack reconoce, sin embargo, que en la segunda parte de los *Hechos*, Lucas se aproxima más a las Epístolas de Pablo, y "las completa de modo excelente".

4. Sobre esta cuestión, la exposición de F. Prat, *Théologie de saint Paul*[6] (París, 1923), t. II, p. 13 y sig., me parece formular felizmente lo que es posible en semejante materia. Un pensamiento tan lleno de doctrina como el de S. Pablo no es una simple cantera, un caos de nociones y de ideas que sea imposible coordinar lógicamente. Pero no conviene olvidar que esta "reconstrucción", por fundada y respetuosa que sea con el pensamiento del apóstol, es siempre "sistemática".

riales cristianos comunes a toda la iglesia o comunidad primitiva. No hemos de prometernos hallar en un evangelio, de aquello que S. Pablo llama con frecuencia "su evangelio",[1] sino lo que funda éste *sobre el mensaje de Cristo,* esto es, la preformación, las articulaciones y soportes de aquella doctrina; y esto es lo que encontramos en los libros de S. Lucas.

Pasar más adelante, tomar por base principal o única los desarrollos doctrinales de S. Pablo, por autorizados e inspirados que sean, y reconstruir, partiendo de alguno de ellos, la catequesis primitiva, el Evangelio de Jesús, la religión en espíritu, esto ha sido la aventura y el error de un Marción en el segundo siglo y de un Martín Lutero en el siglo XVI. Fundándose éste en algunos capítulos de la Epístola a los Romanos, y aquél en algunos versículos de la Carta a los Gálatas, lo reconstruyeron todo en función de este "paulinismo" o, mejor de estos fragmentos, sin tener en cuenta el contexto cristiano, ni siquiera el pauliniano. Y ahora, ¿se pretenderá que Lucas los haya precedido en este camino, que haya hecho reaccionar las ideas de su maestro sobre la presentación de las enseñanzas de Cristo, patrimonio común de los fieles, que haya vertido la substancia evangélica sobre los moldes o categorías de S. Pablo?

Su tacto histórico, su buena fe, su documentación y las lecciones mismas de S. Pablo, le preservan de este error, y esto es un índice muy notable de lo que puede llamarse su "objetividad". Cuando, después de esto, se trata de destruir por su base la historicidad de su segundo *Discurso,* oponiendo a las descripciones, por lo demás episódicas y lagunares de los Hechos, algunos detalles concretos suministrados por las Epístolas de San Pablo, hemos de confesar que esta pretensión se apoya en un prejuicio más que en un método histórico imparcial.

### 4. El hecho y la cuestión Sinóptica

Aquí podríamos suspender el estudio de nuestros tres primeros evangelios y deducir una conclusión sobre su valor

1. F. Prat, *Théologie de saint Paul*[6], t. II, pp. 3-11.

histórico, si estos escritos se presentaran como independientes y sin ningún enlace entre sí. Pero sabemos que no es éste el caso. Habremos, pues, de exponer, lo más brevemente posible, lo que se llama "el hecho sinóptico".

Pues al estudiar, en una sinopsis bien presentada,[1] las partes comunes de la historia evangélica, puede uno convencerse de que, a partir del ministerio de Juan Bautista hasta el fin, nuestros tres relatos contienen numerosos materiales idénticos. Al tratarse de la misma historia, esto es muy natural. Lo que ya no lo es tanto es que un gran número de episodios de esta historia, en ocasiones con muchas lagunas y en otros casos con gran lujo de pormenores, se sucedan y se encadenen del mismo modo en los tres relatos.[2] Estas semejanzas de enlace son mucho más sorprendentes si se considera que, como hemos visto, los evangelistas tienen una gran libertad en punto a cronología.[3] Podría decirse en todos estos casos que una arcada idéntica, con sus columnas y capiteles esculpidos, ha sido transpor-

1. Entre las más recientes y cómodas se pueden citar las de W. Larfeld, *Griechische Synopse der viev N. T. Evangelium*, etc., Tubinga, 1911; y de E. De Witt Burton y E. J. Goodspeed, *A. Harmory of the Synoptic Gospels in Greek*, Chicago, 1920. Aunque no preste el mismo género de servicio, la *Synopsis* en latín de M. A. Camerlynck, tercera edición (Brujas, 1921), permite formar idea clara del problema y sus soluciones. La excelente *Synopsis Evangelica graeca* de M.-J. Lagrange y C. Lavergne (Barcelona y París, 1926), sólo ha podido ser utilizada en la revisión de esta obra.

2. He aquí algunos de estos *enlates* característicos: Curación de un paralítico; vocación de Levi (Mateo); cuestión con motivo del ayuno: Mt., IX, 1-17; Mc., II, 1-22; Lc., V, 17-39. Tres narraciones detalladas de milagros: la tempestad calmada; el poseso de Gerasa; la resurrección de la hija de Jairo: Mt., VIII, 18; IX, 34; Mc., IV, 35; V, 43; Lc., VIII, 22-56. Confesión de S. Pedro; Jesús predice su Pasión; la Transfiguración; curación de un joven epiléptico, segundo anuncio de la Pasión: Mt., XVI, 13; XVII, 23; Mc., VIII, 27; IX, 32; Lc., IX, 18-45; cuatro cuestiones o casos de conciencia, seguidos de un aviso general del Maestro: el tributo pagado al César, cuestión acerca de la resurrección; otra sobre el mayor de los mandamientos; cuestiones sobre el Hijo de David: Mt., XXII, 15; XXIII, 12; Mc., XII, 13-40; Lc., XX, 2047. Cinco ampliaciones del discurso escatológico; la destrucción del Templo; la gran tribulación; la abominación de la desolación; la venida del Hijo del hombre; la hora del juicio: Mt., XXIV, 1-44; Mc., XIII, 1-37; Lc., XXI, 5-33.

3. Excepto las grandes líneas, que no son numerosas. Y son: 1. Los episodios que forman "el comienzo del Evangelio de Jesús" (Mc., I, 1), esto es, el testimonio del Bautista y la invocación de las profecías; el bautismo de Jesús y el testimonio del Padre; la tentación. 2 La confesión de Pedro y los episodios que la siguen: cambio de orientación, siendo desde entonces el término, Jerusalén, donde ha de tener lugar la Pasión; y la Transfiguración. 3. Los últimos días en Jerusalén, después de la entrada triunfal. 4. La Pasión y Resurrección. Fuera de estos puntos de apoyo, la cronología de nuestros primer y tercer evangelistas está, en gran parte, subordinada a los fines doctrinales y apologéticos, aunque pueda establecerse en cada uno de ellos coordinaciones de episodios verosímilmente fundadas —cuanto al enlace— en la tradición histórica.

tada en bloque a monumentos, por lo demás, diferentemente orientados y distribuídos.

La semejanza de estilo es aún más notable; se trata con frecuencia de pasajes enteros literalmente reproducidos o insertos, con pequeños retoques, por escritores, cuya manera, cultura literaria, presuntos lectores y fin perseguido son, como lo probamos más arriba, bien diferentes.

Y este tenor sensiblemente idéntico, que se sostiene, a veces, a través de todo un episodio, no se encuentra sólo en las palabras de Jesús, cuya exactitud literal se comprende haya querido respetarse con escrupulosidad, sino, también, en las narraciones, transiciones y detalles de estilo que no tienen de suyo el mayor interés. Es imposible hacer entender esto sin un ejemplo.[1]

| | | |
|---|---|---|
| En aquel tiempo, | Y sucedió | Mas, sucedió |
| Jesús caminaba | que él caminaba | que caminaba él |
| los días de sábado | los días de sábado | un día de sábado |
| a través de los trigales, | a través de los trigales, | a través de los trigos, |
| y sus discípulos tuvieron hambre | y sus discípulos comenzaron, | y sus discipulos arrancaban |
| y comenzaron a arrancar | mientras hacían camino, a coger | |
| las espigas y a comer. | las espigas. | y comían las espigas estrujándolas en sus manos. |
| Viendo lo cual, | | |
| los Fariseos | Y los fariseos | Y algunos de los Fariseos |
| le dijeron: | le decían: | dijeron: |
| He aquí que tus discípulos hacen | Oye, ¿por qué hacen ellos | ¿Por qué hacéis |
| lo que no es permitido | lo que no está permitido | lo que no es permitido |
| hacer el día del sábado, | los días del sábado? | los días del sábado? |
| Pero él les dijo: | Y él les dijo: | Y les respondió Jesús diciendo: |

1. Traducimos naturalmente a la letra, dando a cada término griego su equivalente, y dejando en plural el τοῖς σάββασιν, a despecho del sentido real, etc. El texto es el de Burton y Goodspeed, esto es, poco más o menos, el de Westcott y Hort.

| | | |
|---|---|---|
| "¿Vosotros no habéis leído | ¿No habéis leído jamás | ¿No habéis leído |
| lo que hizo David | lo que hizo David | lo que hizo David, |
| cuando tuvo hambre | cuando tuvo necesidad, | cuando tuvo hambre, él |
| | tuvo hambre él | |
| y los que estaban con él?" | y aquellos que con él estaban? | y los que estaban con él? |
| Cómo entró | Cómo entró | Cómo entró |
| en la casa de Dios | en la casa de Dios | en la casa de Dios |
| | siendo gran sacerdote Abiatar | |
| y comieron los panes | y comió los panes | y tomándolos comió y dió |
| | | a los que estaban con él |
| de proposición, | de proposición, | los panes de proposición |
| lo que no estaba permitido | que no es lícito comer | que no es permitido comer |
| comer ni a él ni a los que estaban con él | | |
| sino a solos los sacerdotes. | sino a sólo los sacerdotes? | sino a sólo los sacerdotes, |
| | y dió de ellos | |
| | a los que con él estaban. | |
| Mt., xii, 1-4 | Mc., ii, 23-26 | Luc., vi, 1-4 |

Tales semejanzas de expresiones, realzadas aun por las imperceptibles diferencias de estilo o de vocabulario, se encuentran en veinte, en cien pasajes, a veces más largos.[1] Si del triple relato pasamos al que es común a dos de los Sinópticos, a Mateo y a Marcos, o a Mateo y a Lucas (aunque más raramente), se llega con frecuencia a una identidad casi absoluta. He aquí, entre otros, un ejemplo donde la diferencia de palabras hace resaltar a la vez la identidad del fondo y la manera particular de Marcos:

1. Véase, por ejemplo, el primer testimonio del Bautista, Mt., iii, 11 y paralelos; la curación de la suegra de Simón Pedro y la continuación, Mt., viii, 14-16 y paralelos; la curación del paralítico, Mt., ix, 1-8 y paralelos; el banquete ofrecido al Maestro por Leví-Mateo, Mt., ix, 9-13 y paralelos; el hombre de la mano seca y su curación, Mt., xii, 9-14 y paralelos; toda la historia de la resurrección de la hija de Jairo, con el episodio, enlazado con el otro, de la mujer del flujo sanguíneo, Mt., xi, 18-34 y paralelos, etc.

| | |
|---|---|
| En el aniversario del nacimiento de Herodes, | Por el aniversario de su nacimiento, Herodes |
| | dió un banquete a sus grandes, a los tribunos |
| | y a los principales de Galilea, |
| la hija de Herodías | y la hija de Herodías misma, habiendo entrado |
| había salido al medio a danzar | y habiendo bailado, agradó a Herodes |
| y agradó a Herodes, | y a los invitados. |
| | El rey dijo a la joven: |
| | "Pide lo que quieras y te lo daré" |
| que le prometió con juramento darle | y lo juró: "Todo lo que me pidas te lo daré, aunque sea la |
| todo lo que ella le pidiera. | mitad de mi reino." |
| Pero ella, inducida por su madre: | Y habiendo salido dijo ella a su madre: |
| | "¿Qué pediré?" |
| | Ella le respondió: "La cabeza de Juan el Bautista." |
| | Y entrando al momento y apresurada |
| | junto al rey le pidió: |
| "Dame, dijo, aquí sobre un plato | "Yo quiero que me des en un plato y al instante, |
| la cabeza de Juan el Bautista." | la cabeza de Juan el Bautista." |
| Y, entristecido el rey | Y, poniéndose triste, el rey |
| por su juramento y por los convidados, | a causa de su juramento y de los convidados |
| ordenó que se le diera la cabeza | no quiso apenar a la joven: |
| y enviando, | y en seguida, el rey, enviando un guardia |
| | mandó le trajeran la cabeza (de Juan). |
| decapitó a Juan en la cárcel, | Y habiendo ido aquél, le decapitó en la prisión |
| y su cabeza fué traída en un plato | y trajo su cabeza en un plato |
| y entregada a la joven, | y la dió a la joven, |
| y ella la llevó a su madre. | y ésta la entregó a su madre. |
| Mt., xiv, 6-12. | Mc., vi, 21-28. |

Estas semejanzas, por importantes y características que sean, son menos desconcertantes, sin embargo, que las di-

ferencias que presentan lo que pudiéramos llamar los reversos. Sobre el fondo, sobre el orden y sobre el estilo, estas diferencias no son solamente considerables y frecuentes, sino que parecen, también, obedecer a leyes contradictorias. No es sino con gran dificultad, y a veces teniendo que recurrir a pequeñas violencias de crítica, como se llega a clasificarlas en series homogéneas.

Por las materias tratadas se advierte desde el primer momento que dos de nuestros tres evangelios nos dan, antes de entrar en el cuadro clásico, una historia de la infancia de Jesús, de tal naturaleza, que si no poseyéramos más que una de ellas, nos sería imposible imaginar la otra. En el interior del cuadro mismo comprobamos presencias y ausencias igualmente imprevistas. Por ejemplo, S. Lucas, en un evangelio destinado a los Gentiles omite un largo pasaje de una de sus fuentes esenciales (Mc., VI, 45; VIII, 9) que se encuentra igualmente en Mateo y contiene la excursión de Jesús por tierras paganas, con el incidente de la mujer cananea, tan conmovedor para sus lectores y que él podría haber transcrito a su manera propia. Por otra parte, no consigna, a pesar de su contexto en todo semejante, algunas de las frases más características de Jesús en favor de los Gentiles, palabras que Mateo y Marcos o Mateo solo, que escribe para judíos, nos han conservado.[1] Por el contrario, de veinte relatos de milagros, seis son exclusivos suyos, y dieciocho parábolas entre veintitrés.[2]

El orden y sucesión de los discursos y de los episodios ofrecen, también, marcadas desemejanzas: San Lucas sitúa en el principio del ministerio de Jesús, antes de la vocación, no sólo de los Doce, sino de los Cuatro, la predicación de Nazaret, que otros la refieren a una época muy posterior.[3] Guarda del Sermón de la Montaña, tal como le da Mateo, una instrucción de menos de treinta versículos, y distribuye gran parte del resto en una docena de contextos

1. "Así os digo, os será retirado el Reino de Dios (a vosotros judíos), y será dado a una nación que dé sus frutos", Mt., XXI, 43, compárese con Lc., XX, 17. "Y este Evangelio del Reino será predicado en toda la tierra para testimonio de todas las naciones", Mt., XXIV, 14. "Pero antes es necesario que el Evangelio sea predicado a todas las naciones", Mc., XIII, 10, compárese Lc., XXI, 19.

2. Pueden verse las tablas de A. Plummer, *A Critical... Commentary... to... Luke*[4] (Edimburgo, 1901), p. XLI.

3. Lc., IV, 16-30; Mt., XIII, 53-58; Mc., VI, 1-6.

diferentes.[1] La sucesión de los hechos, en nuestros dos primeros evangelistas, dan lugar a comprobaciones que no son menos paradójicas.[2] Si se toma como hilo conductor la narración de S. Marcos, que bien puede considerarse, en su conjunto, como la más natural, se observa que Mateo, de acuerdo con esta narración en cuanto al orden de episodios —no obstante algunas omisiones y bastantes adiciones— en el curso de secciones considerables (Mt., XIV-XVIII; Mc., VI-IX; Mt., XIX-XX, 34; Mc., X; Mt., XXVI y XXVII; Mc., XIV y XV), altera con frecuencia y profundamente este orden en otras secciones (compárese, por ejemplo, Mt., III a XIV con Mc., de III a VI, 14).[3]

Cuanto al estilo, el atento estudio de millares de hechos sobre los cuales versa la comparación, si es verdad que complica el problema y vuelve casi imposible una sumaria exposición, no se puede negar tampoco que conduce a resultados de conjunto bastante sólidos. Pues en gran número de casos, mejor diríamos en la mayoría de los casos, se puede señalar, con probabilidad muy grande, el *porqué* de las modificaciones que parecen, a primera vista, escapar a toda ley. Lo que hemos indicado más arriba sobre el fin, destinatarios y cultura literaria de nuestros evangelistas explica muchas veces las particularidades de vocabulario, de giros y de sintaxis. Muchas veces, decimos, y no siempre, pues se está muy lejos de esto. Sucede, con efecto, que el texto considerado más sencillo, menos preparado, menos

1. Véase Luc., VII, 20-49 y VI, 31; XI, 2-4, 9-13, 33-35; XII, 21-34, 58-59; XIII, 24-27; XIV, 34-35; XVI, 13, 17-18.

2. Respecto a este punto, véase la Introducción al *Evangile selon saint Matthieu,* del R. P. Lagrange (París, 1923), pp. XLIII-XLIX, y los análisis tan ponderados de V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents* (Cambridge, 1909), t. II, tabla 1; o la de Burton y Goodspeed, *A Harmony of the Synoptic Gospels in Greek* (Chicago, 1920), pp. IX-XXII.

3. Así, toda la serie de milagros de la orilla del lago: tempestad apaciguada, demoníaco gerasano, resurrección de la hija de Jairo, colocados por Marcos (IV, 35; V, 43) *después* de la gran discusión sobre la expulsión de demonios en virtud de Beelzebub, actitud de los parientes de Jesus, ampliaciones sobre el fin de las parábolas y el enunciado de las principales (Mc., III, 19; IV, 34) son situadas por S. Mateo *antes de estos episodios* (Milagros en Mt., VIII, 18; IX, 34; episodios en Mt., XII, 22; XIII, 53). Igualmente la misión de los apóstoles y las instrucciones del Maestro, a este propósito, que figuran en Marcos *después de la predicación infructuosa de Jesús en Nazaret* (predicación en Nazaret, Mc., VI, 1-6*a*; misión de los apóstoles, Mc., IV, 6*b*-11), son colocadas por Mateo *antes* (Nazareth, Mt., XIII, 54-58; misión de los apóstoles, Mt., IX, 35; X, 42). "Marcos y Mateo han seguido cada uno el orden que les convenía. Los hechos sugieren la independencia por ambas partes, más que la dependencia": Lagrange, *loc. laud.*, p. XLVI.

"escrito", se presenta, al compararlo con los otros, como menos espontáneo, como retocado y secundario.[1]

¿Cómo explicar el hecho sinóptico así definido por las semejanzas y las diferencias versando a la vez sobre el fondo, el orden y el estilo de nuestros tres primeros evangelios? La más sencilla de las soluciones es decir que Mateo, Marcos y Lucas han utilizado, cada uno por su cuenta, con entera independencia de los demás, fuentes verbales, fijadas y como estereotipadas por procedimientos tradicionales.[2] Pero, aparte de que es más difícil aplicarla a la transmisión de hechos que a la de palabras del Señor, no deja de ofrecer, aun con respecto a éstas, sus dificultades.

Diametralmente opuesta a esta concepción es la teoría, que aun domina hoy con más o menos fortuna, y se llama de las *Dos fuentes*. Por su elegante sencillez —que no excluye, sin embargo, matices muy apreciables— se puede afirmar que esta hipótesis ha reunido a la mayor parte de los críticos liberales de nuestro tiempo y a buen número de otros. Distingue, *grosso modo,* dos documentos en la base de nuestros evangelios, según Mateo y Lucas. Uno de ellos es un relato, sobre todo histórico, muy semejante, si no idéntico, a nuestro Marcos actual. El otro (al que se le reserva la sigla Q, letra inicial de la palabra alemana fuente, *Quelle*) era una colección de los discursos de Cristo,[3] encuadrados en ciertos detalles de hechos, redactada tal vez en arameo y —¿por qué no?— por Mateo el apóstol. En versiones, sin duda, diferentes, lo esencial de Q llegó con seguridad al redactor de nuestros primer y tercer evangelios y quizá, también, al del segundo. Estos dos documentos principales no excluyen para Mateo, y menos para Lucas, la existencia de otras fuentes de menor importancia, que es preciso determinar.

1. Es un hecho reconocido por los especialistas más concienzudos, como Juan Hawkins y los autores (entre los cuales figura él dignamente) de los preciosos *Studies in the Synoptic Problem,* publicados en 1911 por los miembros de la Universidad de Oxford, ed. W. Sanday (Oxford, 1911).

2. Arturo Wrigt, en la Introducción de su *Synopsis of the Gospels in Greek* (Londres, 1903).

3. Algunos críticos, repitiendo una idea de F. Schleiermacher, *Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien,* 1832), aplican a esta colección de discursos lo que Papias dice sobre el carácter y lengua de nuestro primer evangelio. En la *Introduction aux Évangiles Synoptiques* por Mauricio Goguel, de la *Bible du Centenaire,* publicada por los protestantes franceses (París, 1918), t. IV, pp. 16 y 17, se adopta esta opinión como indiscutible.

Lo esencial de esta hipótesis —que muchos autores ni siquiera discuten en sus grandes líneas, sino tan sólo en sus aspectos secundarios[1] para precisarlos— consiste en la prioridad del evangelio según S. Marcos y la identificación de la fuente principal común a los redactores de "Mateo" y "Lucas" con una colección que contenía casi exclusivamente palabras de Jesús. Sólo con motivo de esta colección puede hablarse de S. Mateo.[2]

Entre estas posiciones, que podemos llamar extremas (refiriéndonos sólo a las que han obtenido la adhesión de hombres competentes), se extiende un arco iris de opiniones que exigirían un volumen sólo para enumerarlas. Estas últimas no las hemos recordado más que para situar, en crítica y en historia, la encuesta que hacemos sobre las fuentes de las narraciones sinópticas.

Conocer, poner en práctica y propagar el Evangelio de Jesús fué desde el principio la razón de ser de la comunidad primitiva. Pero este Evangelio tenía por objeto y por regla esencial los hechos y las palabras del Señor; por tanto, de él dependía la solución de todas las cuestiones planteadas por la expansión y la existencia misma del pequeño grupo inicial. En todas las etapas de su desenvolvimiento autónomo, al margen del Judaísmo oficial, y después en oposición con él, lo mismo para los problemas del orden interior que del exterior, se había de acudir, en último recurso, a las enseñanzas o a los ejemplos de Cristo. Los mismos dones del Espíritu Santo, aquella alegría conquistadora, aquella fuerza súbita que se apoderaba de los fieles para darles una certidumbre sobrehumana,[3] para apoyar su testimonio con prodigios y maravillas,[4] para poner término a sus

1. Relación de la primera fuente con nuestro Marcos actual, y si hay motivo para suponer un pre-Marcos (*Urmarkus*) o al menos una edición sensiblemente diferente de la nuestra; extensión y origen de la fuente particular de Lucas, IX, 51; XIX, 28; extensión, naturaleza y forma literaria de Q.; fuente de los relatos de la infancia, etc.

2. No hay razón para sumar a los defensores de la teoría de las dos fuentes los exegetas católicos que, como el recién fallecido E. Mangenot, el R. P. Lagrange, Mons. Batiffol, los profesores A. Camerlynck, F. Tillmann, J. Sickenberger y otros muchos, distinguen dos aspectos en la primera de estas tesis referentes a la prioridad de Marcos, e identifican substancialmente nuestro primer evangelio, en su actual redacción, con la obra de S. Mateo.

3. Mc., XIII, 11 y paralelos.

4. *Hechos*, IV, 31 y sig.

vacilaciones y dudas, lejos de substituir[1] al Cristo de la historia, se colocaba al lado suyo para servirle. El espíritu es el testigo de Jesús,[2] su lugarteniente, el repetidor infalible de sus lecciones,[3] el segundo abogado[4] que defiende la misma causa. De él depende, a él se refiere en un todo; encuentra en la confesión de la trascendencia del Señor la norma que permitirá distinguir su inspiración auténtica de sus contrafiguras.[5] Es un hecho constante y muy digno de notar, desde el punto de vista de la historia, que el uso, en todas partes reconocido y a veces preponderante, de los dones espirituales, ha tendido siempre a realzar y a glorificar, y nunca a suplantar o a obscurecer, la mediación personal de Jesús.

En estas condiciones, la posesión de sus enseñanzas, de las cuales no se distinguían en cuanto a la autoridad y valor de instrucción, los ejemplos,[6] era una necesidad de primer orden. Un discípulo no esperaba para sentirla que las circunstancias le pusieron en situación de confesar su fe o de propagarla. Para él se trataba primeramente de esclarecerla y de conciliarla con las exigencias, tan apremiantes en un principio, de su conciencia de israelita; mas aun, había que nutrir lo que fué desde el origen, no la adhesión a una doctrina filosófica, sino el entregamiento incondicional de sí mismo a una persona adorable.

El recurso a testigos autorizados[7] se imponía entonces y los apóstoles, con aquellos que figuran desde el día de la Ascensión, agrupados en torno de ellos,[8] eran insensiblemente llevados a ordenar, en relaciones más o menos prolongadas y coherentes, con vistas a la edificación, instrucción y apología, las noticias que constituían todo el objeto de su mensaje. Por lo demás, su Maestro había preparado

1. Por ejemplo, acerca de la admisión de los Gentiles en la Iglesia, *Hechos,* x, 44-47, col. xi, 15 y sig.
2. Jo., xv, 26.
3. Jo., xiv, 26.
4. Ἄλλος παράκλητος, Jo., xiv, 16. Sobre todos estos textos, véase *The Holy Spirit in the New Testament,* de H. B. Swete (Londres, 1909).
5. Para que nadie lo ignore, "yo os declaro que nadie que hable bajo la influencia del Espíritu de Dios, dice *anatema Jesús,* y que nadie puede decir *Señor Jesús* si no es bajo el impulso del Espíritu Santo", I Cor., xii, 3. La misma doctrina en I Jo., iv, 2-3; "todo espíritu que confiesa que Jesús ha venido en carne, es de Dios, y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios, sino del anticristo, etc.".
6. *Hechos,* i, 1.
7. *Hechos,* x, 41.
8. *Hechos,* i, 14.

ya este trabajo. Muy diferente de la enseñanza de los escribas, por el acento de autoridad que allí reina y por la fresca novedad de que está impregnada su doctrina, se había vertido, en cuanto a los ritmos y formas verbales, en los moldes tradicionales de la Sabiduría de Israel. Es probable que aun en vida de Jesús, gran número de sus parábolas circularán ya entre sus discípulos con un relieve que no habían de perder jamás.

Quizá muy pronto, bajo la presión de la necesidad catequética y apologética se constituirían algunos núcleos doctrinales. Los más antiguos especímenes que en este orden poseíamos, fragmentos de la enseñanza dada a Pablo de Tarso, cuando, dos o tres años después de la Pasión de Cristo, recibió lo que debía transmitir una veintena de años más tarde a los Corintios, versan sobre hechos de la vida del Maestro: la institución de la Eucaristía y la catequesis de los testigos de la resurrección. Otros relatos contenían principalmente palabras: las enseñanzas recogidas por Mateo en sus cinco discursos nos ofrecen modelos cuya ordenación actual no es siempre primitiva, pero cuyos fragmentos se remontan a los tiempos más antiguos.

Muy luego, bajo la influencia preponderante de los Doce y señaladamente de Pedro a quien todos los documentos nos muestran como jefe de la comunidad más antigua, estas catequesis se organizaron con un cierto orden. Si pudiéramos bosquejar el desarrollo de la materia evangélica, a la manera de estos mapas geológicos donde los terrenos emergen sucesivamente, veríamos aparecer primero, con la narración privilegiada de la Pasión, los episodios del principio: testimonio de Juan el Bautista, bautismo de Jesús, tentación; ciertas declaraciones sobre la Ley en su contraste con el Evangelio; y la confesión de Pedro encuadrada en los incidentes que la preceden y la siguen. Nuestros tres sinópticos llevan de ello la traza manifiesta. Pero apenas podremos dudar de que, al lado de estos núcleos, veríamos aparecer rasgos y palabras que sólo uno o dos de los Evangelistas, o únicamente Juan, nos ha transmitido, o quizá ninguno de los cuatro.

Lejos de maravillarse de estas divergencias y de las lagunas de nuestros relatos canónicos, hay que admirar, por

el contrario, su acuerdo sobre los puntos esenciales y su semejanza literal en tantos otros. Esta unidad relativa, llegando allá y acullá hasta la uniformidad, sería, sin duda, mucho más grande si hubiéramos conservado las catequesis primitivas en las lenguas en que fueron primeramente concebidas y (si es lícito hablar así) oralmente redactadas. Pero sabemos que esto no ha sucedido. Jesús habló la lengua de los Israelitas palestinenses de su tiempo, y en esta misma lengua aramea enseñaron y discutieron en un principio sus discípulos de la Iglesia-madre de Jerusalén. Pero era necesario atender a las necesidades de aquellos gentiles que formaban, entre los Judíos de la Dispersión, una clientela no escasa y entre los Judíos mismos, fuera de Tierra Santa, de aquellos que no hablaban más que el griego o sólo hablaban con facilidad esta lengua.

De todas maneras, tal estado de cosas no podía perdurar mucho. Los evangelistas formados eran pocos e insuficientes para llenar las necesidades de las Iglesias: ¿cómo no desear que se guardase, fijado por la escritura, lo esencial de sus enseñanzas?[1] Una colección de palabras y ejemplos del Señor era de un precio inestimable para la vida moral y religiosa de los fieles.[2] Las necesidades litúrgicas también reclamaban lo mismo: al lado de los libros del Antiguo Testamento usados en todas las iglesias se imponían otras lecturas en que los cristianos encontrasen las disposiciones de la "nueva Alianza en la sangre de Cristo".[3]

Estas causas, y otras sin duda, hicieron aceptar la idea de poner por escrito la catequesis evangélica, al menos en sus partes principales. No hay ninguna certeza de que los primeros ensayos de este género contuvieran toda la historia de Jesús, ni a contar desde el bautismo de Juan. Es más verosímil, por el contrario, que ciertas relaciones de enseñanzas y de episodios fueron al principio puestas por escrito, como: el testimonio del Bautista, las primeras parábolas del Reino de Dios, la doctrina del Evangelio contrastado con

1. A este deseo se atribuye, en los más antiguos datos (citados páginas 45-46, la redacción escrita por Marcos de la catequesis de Pedro en Roma.

1. Juan Wais muestra como el ideal de la vida cristiana en la Comunidad primitiva se modeló en las enseñanzas del Señor: *Das Leben nach den Worten des Herrn*, en *Das Urchristentum*, pp. 56-60.

3. I Cor., XI, 25. S. Justino hace mención de los evangelios escritos (*Primera Apología*, c. LXVI) con ocasión del servicio litúrgico.

la interpretación entonces común de la Ley antigua; el grupo formado por la confesión de S. Pedro, la profecía de la Pasión y la Transfiguración; las grandes discusiones de los últimos días, comprendiendo el discurso sobre el fin del mundo y la parábola de los malos Viñadores; el relato de la Pasión, etc. Nuestros evangelios actuales presentan todos, aun el segundo en su última mitad, caracteres que se explican mejor por la utilización de documentos escritos.

S. Lucas, con efecto, nos remite en su Prólogo a muchos que antes de él han tratado la materia que él aborda a su vez. El no alega explícitamente la obra escrita de aquellos precursores, pero se convendrá en que aquellos de los escritos garantizados por la autoridad de los informadores más competentes[1] debieron ocupar un lugar distinguido entre las fuentes del nuevo evangelista. En este caso se hallaba por eminentes razones la obra de Mateo, fuera o no accesible desde entonces, al menos parcialmente en una versión griega; y lo mismo se puede decir de la catequesis de Pedro, redactada por Marcos.

De hecho, la dependencia de nuestro tercer evangelio con relación al segundo es manifiesta. En tres secciones importantes, equivalentes casi a un tercio de la obra, Lucas sigue a su antecesor, añadiendo a veces, cercenando otras por razones fáciles de adivinar, reproduciendo y construyendo siempre a su manera, pero conservando gran número de expresiones características. Cuando, en la primera de estas secciones *marcianas*,[2] encontramos quince pequeños conjuntos, relatados de una vez y con el mismo orden, sin omisión de ningún incidente ni de una idea importante y sin ninguna transposición; cuando la segunda[3] nos ofrece quince trozos continuados, sin una omisión y "con una sola adición que es, en realidad, una transposición";[4] cuando la tercera,[5] con omisiones y adiciones, pero del mismo orden y sin ninguna transposición, reproduce veintitrés "perícopes" marcianas,

1. "Los que fueron desde el principio los testigos oculares y los servidores de la palabra", Luc., I, 1.

2. Lucas, IV, 31-VI, 19, sigue a Marcos, I, 21-III, 12.

3. Lucas, VIII, 4-IX, 50, sigue a Marcos, IV, 1-IX, 40.

4. M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc* (París, 1921), p. L; se puede ver en la misma obra, pp. XLVIII-LVII, la justificación detallada de estas afirmaciones.

5. Lucas, XVIII, 15-XXI, 38, sigue a Marcos, X, 13-XIII, 37.

tenemos derecho a concluir que la causa es conocida. Ni la independencia de S. Lucas con respecto a su fuente, tal como se manifiesta en otras partes, podría debilitar esta evidencia.[1]

Porque es indudable que Lucas no se infeuda en un solo informante, aunque sea éste el antiguo compañero de apostolado en Roma y el intérprete de Pedro. Si se apoya en él para la trama y materia de una gran parte de su relato, esto no obstante, recurre también todavía a otros y los utiliza —podemos presumirlo por la manera cómo adapta el texto de Marcos— con una singular mezcla de fidelidad (de "objetividad" si se quiere) en el fondo y de flexible libertad en la forma. Una quinta parte, bien cumplida, de su evangelio está calcado,[2] en cuanto a la materia tratada y con incesantes encuentros, de expresiones que llegan a veces hasta la identidad, sobre nuestro Evangelio actual según S. Mateo, en una extensión equivalente. Este hecho cierto implica una dependencia de Lucas respecto de su antecesor, tanto más cuanto que los pasajes semejantes pertenecen casi todos a los discursos de Cristo, que forman la parte más elaborada y característica del primer Evangelio. ¿De qué naturaleza es esta dependencia? ¿Literaria, o solamente tradicional por haber llegado la catequesis de Mateo a Lucas antes de ser redactada en arameo, o por lo menos antes de ser traducida al griego? En la primera hipótesis, ¿era todo el Evangelio, o una parte sola lo que tenía a la vista el escritor?[3] ¡Enigmas del problema sinóptico! Una dependencia literaria, pero parcial, nos parece responder mejor a la complejidad del hecho. La contribución seguramente original del tercer evangelista a la historia de Jesús, lo que se llama "el bien parti-

1. Véase el admirable ensayo de Juan Hawkins, *Three Limitations to St Luke's use of St Mark's Gospel*, en los *Studies in the Synoptic Problem*, Oxford, 1911, pp. 27-94. Recuerda, al empezar, que un poco más de dos terceras partes de Lucas, setecientos noventa y ocho versículos de mil ciento cuarenta y nueve, "pueden alegarse por diversos títulos como apoyo de la opinión, según la cual el autor de este evangelio se ha servido de Marcos, no sólo como una de sus fuentes principales, sino, también, usándolo como cuadro general", *loc. laud.*, p. 29.

2. Según las cifras tan escrupulosamente establecidas por Juan Hawkins, en los *Studies in the Synoptic Problem* (Oxford, 1911), pp. 108-118; unos 277 versículos de Lucas, todo lo más, y 225 [entre 1,149] responden a 298, a lo más, de Mateo, y a 236 por lo menos (entre 1,068).

3. Partiendo de esta parte común a Mateo y Lucas, se ha ensayado reconstruir el famoso documento Q, fundamento esencial de la teoría de las Dos Fuentes.

cular de Lucas" —historia de la infancia de Jesús; "pequeña" y "gran interpolación" en el cuadro suministrado por San Marcos;[1] versión tan peculiar de la Pasión y de la Resurrección—, nos remite, por último, a otras fuentes que se pueden conjeturar, pero no designar con certeza.

Nuestro segundo evangelio, en cuanto relato —y eso es, ante todo, pues no contiene más que un discurso de alguna extensión— se funda en un testimonio de primera mano, que todos los indicios conducen a identificar con Pedro. Conserva tan bien el carácter espontáneo y la ruda vivacidad del Príncipe de los Apóstoles, que podría decirse que él mismo es el testimonio. Sin embargo, lo dijimos arriba, su redacción, en lo que concierne a las palabras de Cristo, no parece independiente de lo que constituye el fondo esencial de nuestro primer evangelio.[2] Esta dependencia, ¿es de orden literario o es una simple reminiscencia? Ambas opiniones pueden sostenerse con argumentos serios.

El evangelio de S. Mateo, en su forma actual, no sugiere, a primera vista, la idea de una traducción. Redactado, como hemos visto, en griego bastante correcto, está más trabajado, más equilibrado, es más rico en informes y en doctrina que los otros dos. Las narraciones que contiene, comparadas con las de Marcos, son compendiosas, más secas y con menos colorido, pero más circunspectas; su redacción se presta menos a interpretaciones temerarias, y a veces, positivamente, las previene. Ninguno de los Sinópticos encierra tantos dobles. Todos estos caracteres que un estudio atento descubre, conducirían a tener nuestro evangelio por secundario y posterior, al menos respecto al de Marcos. Pero tal inducción, enteramente fundada en la crítica interna, se

1. La "pequeña interpolación", Lc., VI, 20-VIII, 3 (ochenta y tres versículos, según Hawkins); la "gran interpolación", Lc., 51-XVIII, 14 (trescientos cincuenta o trescientos cincuenta y un versículos, según que el XVII, 36, se admita como auténtico o no).

2. Remito a la disertación de B. H. Streeter, en los *Studies in the Synoptic Problem: St Mark's knowledge and use of Q*, pp. 166-184. La comparación de pasajes comunes a los tres sinópticos muestra, en efecto, que Marcos, habitualmente más completo y con más colorido, cuando se trata de hechos, es, en cambio, más breve e incoloro al tratarse de palabras. Allí, y solamente allí, se justifica la frase célebre de S. Agustín: *Marcus... pedisequus et breviator Matthaei.* El hecho es más sorprendente, toda vez que, según la fina y justa observación de H. B. Swete, *The Gospel according to S. Mark*, p. LXXIV, cuando se trata de las instrucciones dadas en particular a los Doce (por ejemplo VII, 18-23; VIII, 17-21; IX, 33-50; XIII, 34-37), la "versión de Marcos es, a veces, más larga y detallada —como habitualmente lo son sus relatos— por toques de una frescura y originalidad singulares.

halla en categórica oposición con la tradición antigua, unánime en reconocer una prioridad de fondo y de redacción a S. Mateo.

Reanudado, bajo esta luz (el buen método en estas materias[1] es preferir una onza de información antigua, auténtica, a una libra de conjeturas eruditas), el estudio del primer evangelio, nos descubre otros rasgos. Las semejanzas tan sorprendentes y numerosas que, en giros y vocabulario, existen entre su texto y el de Marcos, se concilian, en las partes de narración, con una real independencia en cuanto a los hechos. En éste orden, Mateo es mucho más libre que Lucas, aunque lo sea menos por el estilo.[2] En cuanto a las partes doctrinales, acabamos de ver a críticos independientes y que profesan, como B. H. Streeter, la prioridad de Marcos, reconocer que aquéllas dan a este último un sonido menos primitivo.

Y, como más digna de consideración todavía, nuestro evangelio según Mateo, aun en su tenor actual, posee, con una unidad de plan y de trazado vigoroso, dominando a los detalles, y que no sabe en manera alguna a compilación, tal unidad de sentimiento, que nos remite claramente a una época muy antigua, anterior a la redacción escrita de la catequesis de Pedro. Todo el Evangelio está profundamente enraizado en el mundo palestinense anterior a las grandes convulsiones de 66-70. "A cada paso sentimos que Mateo escribe para aquellos sobre los cuales el Judaísmo farisaico ejerce todavía una fuerza muy real y poderosa, a la vez de atracción y repulsión."[3] No hay una página, y podríamos decir no hay una frase de su evangelio, que no esté ilustrada por precedentes o concomitantes de orden judaizante

1. Por esto, la Comisión bíblica pontificia ha prestado un servicio importante a los críticos de cualquier confesión, recordándoles enérgicamente, sobre este punto, los exegetas católicos con sus datos tradicionales. Véase el decreto del 19 de junio de 1911, núms. 1-5, en F. Cavallera, *Thesaurus Doctrinae catholicae* (París 1920), pp. 60-61; L. Fonck, *Documenta ad Commissionem de Re Biblica spectantia* (Roma, 1915).

2. "Lucas varía con mucha libertad las palabras y los giros para aproximarse a la elegancia griega, pero reproduce todos los trazos que dan a los hechos su fisonomía...; tiene, no sólo la esencia, sino, también, la integridad de los relatos de Marcos. Pero Mateo presenta el fenómeno inverso. Está más cerca de Marcos por la elección y orden de las palabras, pero difiere más en la manera de presentar los hechos": M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, p. LIX; Véanse los ejemplos, p. LXX-LXXVIII.

3. B. H. Streeter, *The Literary Evolution of the Gospels*, en *Studies in the Synoptic Problem*, p. 220.

rabínico.[1] Que se trate de hechos o del modo de presentarlos, del fondo del discurso o de la fraseología, no hay comparación posible entre Mateo y los otros Sinópticos. Solamente Juan presenta en algún pasaje un fondo semítico tan rico, aunque menos exclusivo. La corrección relativa del texto griego no excluye, por lo demás, un original arameo, que los procedimientos de composición y elección de materias hacen bastante verosímil;[2] esta corrección se explicaría con sólo admitir que ha habido un traductor cuidadoso e instruído que se encargó de darle la última mano.

Todos estos rasgos se pueden conciliar con los otros que hemos puesto de relieve, si suponemos que nuestro primer evangelio actual, en dependencia literaria con relación al segundo, posee para todo lo demás —para aquello que constituye su osamenta y su carne— la prioridad que su arcaísmo, su imparcialidad respecto a los puntos que dividían a los primeros cristianos, y el testimonio unánime de la antigüedad inducen a reconocer. En el primer hecho, nada hay que nos pueda causar extrañeza. Pues cualquiera que haya sido, y aunque fuese (y esto es una conjetura plausible, pero sin apoyo en la tradición antigua)[3] Mateo en persona el traductor del evangelio arameo, ha podido muy bien adoptar los cuadros, consagrados por otra parte ya en grandes líneas, en los cuales Marcos había vertido toda viva la catequesis de Pedro.

Y aun modelando, en una amplia medida, su narración sobre la del secretario de Pedro, principalmente en el enlace de los relatos que forman la parte menos original de la obra, el traductor ha sabido, por otra parte, conservar en su evangelio la unidad doctrinal y literaria que la distingue. Con mayor razón ha podido, sin alterar substancialmente el libro

1. Se puede ver la prueba de ello en la obra importante de H. L. Strack y P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthaeus erlaeutert aus Talmud und Midrasch* (*Kommentar z. N. T. aus T. u. M.*, 1), Munich, 1922, t. I; 1925, t. II. Mateo, por sí solo, les presta más puntos de partida que los otros tres Evangelios y los *Hechos* reunidos.

2. Puede consultarse para el examen detallado de la lengua de Mateo el estudio del P. M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, pp. LXXVIII-CXXIV, que concluye: "A mucho conceder, nos parece más probable que el primer evangelio sea una traducción bastante libre de un original semítico, más bien arameo que hebreo", p. CXII.

3. "Matthaeus, qui et Levi... primus in Judaea... Evangelium Christi hebraicis literis verbisque composuit, quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est": S. Jerónimo, *De Viris inlustr.*, t. III.

de Mateo, utilizar, con ciertos rasgos episódicos, las expresiones de su sucesor para el difícil traslado del arameo al griego. En esto mismo supo conservar su carácter propio a la obra original, después de asegurarle la fuerza de penetración que sólo la lengua griega podía entonces garantizar a un libro.

Esta interdependencia de nuestros primeros evangelios explica muy naturalmente, aun haciendo justicia a los raros datos de la tradición, un fenómeno literario de los más complejos. Al ensayar interpretarlos, algunos, tal vez descuidaron demasiado la comparación directa y minuciosa de los textos; otros, indudablemente han apreciado muy poco los informes de la antigüedad.

### 5. Valor histórico de los Evangelios Sinópticos

¿Cuál es históricamente el valor del contenido de los Sinópticos? Los críticos independientes, con unanimidad, le conceden un valor considerable. Las investigaciones que acabamos de resumir los han llevado progresivamente a modificar, en sentido reaccionario, posiciones ya indefendibles con respecto a la data y autenticidad general[1] de los antiguos documentos cristianos. Un pequeño cuadro sinóptico lo mostrará de una vez, por lo que toca a nuestros primeros evangelios. La controversia, por la fecha del siglo IV, ya no existe de hecho.

| | *Mateo* | *Marcos* | *Lucas* |
|---|---|---|---|
| D. . Strauss (1835) ......... | lo más pronto en el 150 | | |
| J. C. Baur (1847) ............... | 130-134 | 150 | 150 |
| E. Renán (1877) ............... | 84 | hacia el 76 | hacia el 94 |
| Harnack (1911) ...... | hacia el 70 | hacia el 65 | hacia el 67 |

Conviene notar que el último autor citado, el más ilus- teólogo protestante de la Alemania contemporánea, con- el evangelio de Marcos utilizado por Lucas, como

[1] Por ella, entendemos la atribución de una obra al medio y al tiempo señala tradicionalmente.

una segunda edición, y estima que la fuente común (Q) que él atribuye, lo mismo que el primer Marcos, a Mateo y Lucas, puede datar del "año 50 aproximadamente, o tal vez de antes".[1]

"Hace sesenta años, escribe en otro lugar,[2] David-Federico Strauss creía haber despojado de todo su valor a los tres primeros evangelios... la labor histórica y crítica de dos generaciones ha conseguido devolvérselo en una amplia proporción. Los evangelios no son "escritos de partido"... Pertenecen todavía, en cuanto a lo esencial de su contenido, a la época primitiva, judaica, del Cristianismo, a esta breve época que nosotros podemos llamar paleontológica. Es una casualidad afortunada, que debemos agradecer a la historia, el que poseamos todavía relaciones que datan de aquella época... El carácter absolutamente único de los evangelios es hoy universalmente reconocido por la crítica... Que allí nos encontremos, para lo esencial, en presencia de una tradición primitiva, esto es incontestable".

Si de estas generalidades descendemos a los pormenores, se observará que los mismos autores distinguen ordinariamente, de una manera demasiado abrupta, entre las enseñanzas de Cristo y los hechos de su historia, formando dos categorías que estudien separadamente y por sí mismas. La primera de estas categorías es abordada con mucho respeto y da lugar a conclusiones generalmente optimistas; la segunda sugiere muchas reservas.

En la base de esta diferencia de trato hemos de ver razones de filosofía general y también de técnica crítica. Es manifiesto que la presencia de lo sobrenatural, en grandes dosis y en todas las capas discernibles de la materia sinóptica, si no autoriza ya, como en tiempos de Strauss, a una exclusión global, continúa haciendo sospechosos para muchos los relatos evangélicos. Ya lo veremos cuando tengamos que examinar los milagros de Jesús. Pero también una narración, el relato de un episodio, en general se presta menos que un conjunto de palabras a una demostración directa de autenticidad. Enseñanzas como las de Cristo, por su relieve, por su novedad, por su transparencia diamantina, llevan en

1. *Beitraege,* t. IV, p. 87, n. 1
2. *L'Essence du Christianisme,* segunda edición, 1907, páginas 32-34.

sí mismas el certificado de su procedencia. Se necesita una parcialidad muy grande para atribuir a improvisaciones de profetas anónimos las Bienaventuranzas, el "Mirad los lirios del campo", el "Dad al César..." o la parábola del Buen Samaritano.[1] Añádase que la naturaleza de las disputas, el planteamiento de las cuestiones, las alusiones diversas, suministran sutiles comprobaciones por su coincidencia con todo lo que sabemos del estado de los espíritus, de las banderías y de las costumbres en una época determinada. En fin, el estudio profundo de los ritmos evangélicos descubre, en los discursos de Jesús, bajo las características de cada redactor, una trama continua, de cualidad única, garantizada por la forma literaria misma. Frecuentemente, con la ayuda de estos indicios se puede hacer la prueba directa de la autenticidad de las palabras de Jesús, y esta prueba, realizada en muchos casos particulares, cubre, a manera de presunción general, toda la parte doctrinal, la parte didáctica de nuestros evangelios sinópticos. También es curioso comprobar los escrúpulos de ciertos críticos en el empleo de expedientes destinados a eliminar los textos particularmente embarazosos.

Los hechos se defienden menos bien que las palabras, pues muchas veces no tienen otra defensa que la ingenuidad y la transparente buena fe de aquellos que los han consignado. Referidos o mencionados con fines doctrinales por creyentes y para creyentes, es una fortuna que hayan guardado alguna vez, incorporados a su substancia, pormenores de historia, precisiones geográficas o alusiones que permitan juzgarlos en sí mismos.

Gran parte de estos relatos, y justamente los que han servido de trama a dos de nuestros evangelios, a lo menos, han tenido la ventaja de revestir la manera, el estilo vivo de San Marcos. Al fin de un análisis minucioso, V. H. Stanton concluye: "Todas las narraciones de Marcos son distintas e individuales en grado maravilloso. Por lo que hace a la materia, no hay ningún indicio de que hayan sido arrojados en uno, dos o tres moldes *a priori*. Las circunstancias des-

1. "Las palabras de Jesús, dice el pastor Henri Monnier, eran claras e indestructibles... No eran posible imitarlas ni alterarlas." *La Mission historique de Jésus*[2] (París, 1914), p. XX; véase, también, J. Middleton Murry, *Jesus, Man of genius* (Londres 1926), p. 162 y sig., 286 y sig.

critas y las personas que nos hacen ver son muy variadas. Esto es un signo de historicidad tanto más significativo cuanto las modalidades de la narración, las frases y los giros empleados son, en amplia medida, uniformes".[1]

No sería difícil hacer resaltar, en narraciones evangélicas ausentes de Marcos, indicios directos de autenticidad. Algún episodio ha sido introducido por incidentes contemporáneos sin enlace con la historia de Jesús, como aquellos que, en el "bien propio" de Lucas, conciernen al exorcista extraño al grupo apostólico y que Juan quería hacer callar, o las dieciocho personas aplastadas bajo la torre de Siloe.[2] Otros están localizados y entrañados en pleno terruño galileo, como la historia del centurión que había hecho levantar la sinagoga de Cafarnaum,[3] historia que falta en la relación de S. Marcos. Otros, en fin, no están "en la escala" de la narración general, y delatan el interés de un testigo ocular.[4]

Pero la distinción entre hechos y palabras del Señor que suponen estas justificaciones particulares, si tiene su razón de ser y se puede autorizar con fórmulas antiguas,[5] no debe urgirse indebidamente; pues si llega a insinuar diferencia de valor histórico entre los elementos evangélicos, es no sólo extraña, sino absolutamente opuesta al pensamiento de los Sinópticos. Ellos no juzgaban su asunto; todo lo que ha hecho Jesús, todo lo que ha dicho, es para ellos igualmente bueno, saludable, divino. Sin duda, un lector que considere el testimonio de ellos desde sólo el punto de vista de la historia —como lo hacemos nosotros en el presente estudio— puede reservar su adhesión o sugerir contra su relato objeciones más o menos especiosas; puede temer que se haya introducido en el testimonio auténtico algún fragmento de tradición posterior. Si los críticos liberales de nuestro tiempo creen poder denunciar estas insuficiencias o desfallecimientos históricos, enhorabuena; nosotros escucharemos

1. *The Gospels as Historical Documents,* t. II, pp. 188-189. Véanse, también, los hermosos estudios de C. H. Turner sobre *Marcan Usage,* en *JTS,* 1925 y 1926.
2. Lc., XIII, 1-6.
3. Mt., VIII, 5-13; Lc., VII, 1-10.
4. Véase para esto Juan Weis, *Literaturgeschichte des N. T.,* en *RGG,* t. III, col. 2181 y sig.
5. *Hechos,* I. 1; Papias en Eusebio, *HE,* III, 39, 15.

sus razones. Pero lo que es artificial y tendencioso es establecer *a priori* una diferencia, tocante a autoridad, entre las enseñanzas y los actos de Cristo.

Ni en la intención de los evangelistas ni en la realidad tiene fundamento esta distinción. La narración sinóptica, tomada en conjunto, tanto —aparte las diferencias de estilo— el bien propio de Lucas y la doble narración (Mt., Lc.) como la triple sinopsis, forma, en suma, un todo homogéneo. Las acciones atribuídas a Jesús están acordes con las palabras que ponen en sus labios. Sólo que el acento divino de estas últimas es necesariamente más directo. Pero las enseñanzas, discursos, discusiones y parábolas están tejidas inextricablemente con las actitudes, elecciones, controversias, milagros, viajes, iniciativas o sufrimientos del Maestro. Más adelante tendremos ocasión de comprobarlo, y el hecho está fuera de duda.

El juicio de historicidad puede y debe emitirse sobre este conjunto, sobre la materia sinóptica en general. Si se trata de substraer a este todo orgánico un episodio, un rasgo, una frase, la prueba de no autenticidad, de novedad o de menos autoridad incumbe al que intenta descalificar esta frase, rasgo o episodio. Así se procede cuando uno se halla en presencia de documentos históricos substancialmente dignos de fe.

Y que sea tal la tradición sinóptica, tomada en conjunto, ya vimos arriba que lo conceden los críticos más recelosos entre aquellos cuyas opiniones gozan de autoridad. En estos escritos, decía en 1903 M. Alfredo Loisy: "Jesús viviente trata con hombres vivientes; el mundo que ve agitarse en torno suyo es un mundo real, los personajes que allí se describen tienen el relieve de su existencia y de su carácter individual; la vida se observa por todas partes, y con ella la verdad de la representación histórica".[1] Nos falta esclarecer algunas de las razones que, suministrando, por decirlo así, la contraprueba de los indicios señalados más arriba, acaban de poner fuera de toda duda racional este juicio favorable.

Dos hechos históricos datados con certeza nos servirán para esto.

1. *Le Quatrième Evangile* (Paris, 1903), p. 72.

El primero es la subversión total del pueblo y de la sociedad judía palestinense entre los años 66-70. En esta última fecha se puede decir que la ruina está consumada, pero desde la primera, ya se veía como inevitable, y aquello que en los sinópticos supone organización todavía pujante, temible y relativamente autónoma del Judaísmo en la Tierra Santa, pierde todo sentido de actualidad. Las autoridades, las costumbres, en tanto que se traducen en actos públicos y consignas obligatorias; los partidos provistos de medios de acción considerables; el mundo religioso que gravitaba en torno del Templo, todo estaba puesto en litigio y reducido a una defensiva estrecha, a una vida refrenada en su marcha, a partir de la gran insurrección del 66. Pero mucho antes, y desde la muerte de Herodes Agripa, reina un estado casi de fiebre continua en la Judea. "La sucesión de los procuradores, del 44 al 66, fué rápida, y ninguno de ellos parece haber gozado de los tiempos apacibles de Valerio Grato o del mismo Poncio. Todo el país, incluso Galilea, se iba desorganizando más cada día y venía a ser presa de cabecillas de bandoleros".[1]

La sociedad palestinense anterior a estas grandes conmociones y en un estado de relativo equilibrio, es la que nuestros evangelios sinópticos suponen constantemente y pintan con una exactitud que maravilla.[2] El horizonte es limitado, el de Galilea o el de Judea. Todas las alusiones dicen relación a las costumbres, el lenguaje, los hábitos de espíritu y las condiciones políticas que prevalecían bajo el hijo de Herodes. Aquel pequeño mundo revive con el increíble eslabonamiento de sus autoridades imperial, real, nacional y aristocrática. La magistratura del Sanedrín es todavía competente y temible: es capaz de "arrojar de la sinagoga", de azotar, de perseguir, a los delincuentes. Los cambios visibles y lo que se podría llamar la danza de los grandes sacerdotes en las manos de Agripa, y después, de los procuradores romanos, no ha comenzado todavía. Los partidos tan característicos, que pronto conoceremos, se disputan ya la influencia: Saduceos llenos de altivez, Herodianos oportu-

1. F. J. Foakes Jackson y K. Lake, *The Beginnings of Christianity I, The Background of Jewish History,* p. 26. Y véase lo que sigue, en la misma obra.

2. Klausner, *Jesus of Nazareth,* pp. 126-127.

nistas, Fariseos y hasta Zelotes. Pero todavía no se habían levantado los unos contra los otros; como lo hicieron en el tercer cuarto del siglo, y los extremistas no dominan aún. Todo el aparato ritual, social e internacional del Templo, los sacrificios, los impuestos del culto, las fiestas, las solemnidades, son respetados, consagrados, en pleno esplendor. El sabastismo exagerado de los casuístas, el lujo insolente de las grandes familias sacerdotales, la afectación de los puros, orando en las plazas, exagerando la extensión de sus franjas y la amplitud de sus filacterias, la autoridad de los escribas y doctores "sentados apaciblemente en la cátedra de Moisés"; todo nos remite a una sociedad aun no dividida profundamente, ni amenazada e incierta del porvenir, a un judaísmo todavía floreciente del segundo cuarto de nuestro siglo.

Otro hecho nos permite precisar más aún y justificar la expresión de "paleontológica" aplicada por Harnack a la materia sinóptica considerada en su conjunto. Ella representa, con efecto, un estadio doctrinal netamente anterior a los desarrollos dogmáticos que con seguridad se realizaron en el curso de los años 50 a 60. En esto es primitiva y muy diferente, no contradictoriamente, sino en cuanto incompleta, no desarrollada, implícita, de la doctrina común en la Iglesia cuando las obras que la contienen fueron definitivamente redactadas. Este punto resalta de la comparación de los sinópticos con las epístolas de S. Pablo fechadas de antes de su cautividad romana del 61.

Si examinamos, por ejemplo, en estas epístolas lo que se refiere a la redención, al dogma capital de la muerte salvadora del Cristo, encontramos que Pablo expone, como hombre seguro de ser comprendido y escuchado, y como una doctrina corriente, en la iglesia romana donde él no ha puesto los pies, como en la de Corinto, que él ha fundado, en Tesalónica como entre los Gálatas, un conjunto dogmático considerable donde las consecuencias de la redención y sus aplicaciones espirituales están articuladas o supuestas.[1] Ninguna huella de innovación o de controversia hay en todo esto.[2]

1. Véase *La Théologie de S. Paul,* de F. Prat. t. II⁶, pp. 191-279.
2. "Las epístolas paulinas no contienen la menor huella de conflicto en

Volvamos ahora a los textos evangélicos: allí encontramos seguramente esta doctrina de la redención, pero en germen y en esbozo.

### d) EL CUARTO EVANGELIO

El cuarto de nuestros evangelios canónicos, el de San Juan, es, por razones que no conoce la razón, al menos enteramente, el que ha suscitado las más vivas controversias y ha dado lugar a los juicios más opuestos. Su valor espiritual y su importancia religiosa no se controvierten de manera formal, al contrario, los críticos radicales de nuestro tiempo, gustosos hacen eco a las alabanzas que en este punto tributan a porfía los genios más célebres: un Orígenes, un Agustín, un Bossuet,[1] al autor de nuestro Evangelio. Lo que se discute ásperamente es el origen y la interpretación del libro, su grado de originalidad y su valor histórico. Este valor, sobre todo para el conocimiento de la persona y doctrinas de Jesús, sensiblemente lo reducen a cero numerosos exegetas contemporáneos.[2]

Es verdad que un estudio más atento de la obra corrige con frecuencia la impresión desfavorable aceptada de primer momento y hasta erigida en tesis. Tal es el caso del autor de la memoria que por primera vez batió en brecha la tesis tradicional, C. Th. Breitschneider.[3] Pues dicho autor no mantiene ya las objeciones propuestas en su *Probabilia,* aunque ellas continúan en nuestros días alimentando la controversia en el punto capital de la comparación con los Sinópticos. Todo el mundo sabe que Ernesto Renán, después de haber negado la historicidad del relato joánico en las

lo que toca a la persona de Cristo. Sobre otros puntos había discusión, mas sobre esto, Pablo aparece de acuerdo con todos los cristianos palestinenses; ni los más acerbos judaizantes parecen haber puesto objeción alguna contra su Cristo glorioso, etc." J. Gresham Machen, *The Origin of Paul's Religion* (Nueva York, 1921), p. 135.

1. Lutero mismo apelaba, como se sabe, al evangelio de S. Juan, "el sólo verdadero y tierno evangelio".

2. Véanse, por ejemplo, las conclusiones de M. Goguel en su *Introduction au N. T.* (París, 1924), t. II, p. 49 y sig.

3. *Probabilia de evangelii et epistolarum Johannis apostoli indole et origine... modeste subjecit,* C. T. Breitschneider (Leipzig, 1820). Véase Abb. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1914), pp. 86-87.

primeras ediciones de su *Vida de Jesús,* modificó profundamente su posición en la redacción definitiva. Las explicaciones las da en una disertación donde abundan las observaciones ingeniosas y penetrantes, al lado de apreciaciones bastante injustas sobre los discursos contenidos en el evangelio de Juan.[1]

También se sabe, aunque quizá no tanto, que la opinión del padre de la crítica racionalista, D.-F. Strauss, había descrito, treinta años antes, una curva análoga.

Por último, en nuestros días, y a vista nuestra, Alfredo Loisy que, en un vasto comentario sobre *El cuarto Evangelio,*[2] había tratado la obra, de tejido de símbolos "teorema teológico que conserva apenas las apariencias de historia", hace en la segunda edición refundida, de su trabajo,[3] un lugar no pequeño al valor histórico. Un ingenioso subterfugio le permite transformar sus conclusiones sin contradecirse: según él, el autor del cuarto evangelio fué un puro místico; pero unos editores poco escrupulosos colocaron sus elevaciones sobre un andamiaje histórico tomado de los Sinópticos. Esta última conjetura, por indefendible que sea, viene a testificar que no puede, de buena fe, negarse a nuestro evangelio, tal cual es, una intención narrativa y un valor de historia.

No hace falta advertir que nosotros no atribuimos a estas conversiones —la de Strauss no fué sin reincidencias— un alcance decisivo. Pero al menos demuestran que la cuestión de la historicidad del cuarto evangelio permanece abierta ante la crítica más independiente y la más desasida de preocupaciones dogmáticas. Y aun se puede afirmar que lo está definitivamente después del ensayo intentado para explicar el libro entero como un sistema, desde luego profundamente pensado y poderosamente construído, de alegorías y de símbolos que interpretan, en términos históricos, la concepción espiritual que el autor se habría formado de la religión cristiana. Esta hipótesis, anticipada, en muchas de sus partes, por F. C. Baur y los críticos de su Escuela, ha

1. *De l'usage qu'il convient de faire du Quatrième Evangile en écrivant la Vie de Jésus*: Apéndice de la décimotercera edición de la *Vie de Jésus* (París, 1867). Renán ha mantenido su posición en *Les Evangiles* (1877) y *L'Eglise Chrétienne* (1879).
2. París, 1903.
3. París, 1921.

sido explotada a fondo, al principio de este siglo, por dos críticos franceses, Juan Reville y Alfredo Loisy.[1]

Y ha sucedido, y la segunda de estas obras es la que más ha contribuído a ello, que la conjetura llevada hasta el exceso, y aplicada con intrépida lógica a los textos y a los hechos, ha estallado bajo los golpes de las inverosimilitudes de detalle que ocultaba y que una presentación más sobria y más vaga hubiera dejado en la sombra. Ya no se volverá a ella, al menos con esta exageración, y acabamos de ver que Loisy no ha sido de los últimos en abandonar un terreno que él consideraba minado.

Por lo demás, la crítica independiente ha sido incapaz de substituir con una hipótesis coherente y clara este desdichado ensayo de explicación simbólica integral. En este último cuarto de siglo, la exégesis radical no ha dado en ningún otro terreno un espectáculo de anarquía más reconfortante para los defensores de la tradición. El cuarto evangelio es verdaderamente la piedra de escándalo donde chocan los más decididos racionalistas; no se puede eludir ni quitar del camino que conduce del cristianismo de la primera generación al cristianismo de Ignacio de Antioquía, de Justino y de Ireneo. Su carácter literario tan original, o, por mejor decir, único, no es menos enigmático que su origen. Algún sabio propone que veamos en estas narraciones una serie de escenas dramáticas, un conjunto *sui generis*, mezcla de tragedia y de evangelio.[2] Otro encuentra allí pequeñas novelas, "novelas de forma literaria elaborada", preludiando las biografías romancescas, cuyo tipo será la *Vida* de Apolonio de Tiana, de Filostrato.[3] Un tercero, después de poner el cuarto evangelio en el mismo grupo literario de los evangelios apócrifos (so color de que allí los autores comienzan a hablar en primera persona y añaden pormenores ornamentales para aumentar el interés psicológico), nos muestra en Juan la última etapa de una secularización creciente de la materia evangélica, y concluye: "notablemente concreto,

1. Juan Réville, *Le Quatrième Evangile* (París, 1901); A. Loisy, *Le Quatrième Evangile* (París, 1903).
2. H. Windisch, *Der Johanneische Erzaehlungsstil*, en ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ, *Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Hermann Gunkel... dargebracht* (Gotinga, 1923), t. II, pp. 174 y 213.
3. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1918), p. 45.

este evangelio escribe contra el mundo; y más bien es mundano".[1] Como se ve, estamos muy lejos del simbolismo intransigente de hace veinte años, cuando J. Reville y A. Loisy no querían ver, en los personajes y rasgos del cuarto evangelio, sino figuras y alegorías que "apenas conservaban trazas de historia". Los discursos y el contenido dogmático del cuarto evangelio no ofrecen menos campo a las discrepancias más extrañas. Libro de iniciados, sostiene Loisy,[2] escrito por un "Maestro de la gnosis más que por un apóstol de la fe"; "el más helenizante de los libros del Nuevo Testamento", este evangelio "no tenía probablemente la forma de un libro completo y redactado para la publicidad... más bien era un breviario de meditaciones sobre el tema de Cristo... de especulaciones místicas... De estos fragmentos de biografía divina no se desprende ninguna impresión de realidad, si no es la de la alta inspiración de fe que los penetra, etc." ¡Qué error!, replica Ad. Deissmann. El libro es, por el contrario, "enteramente popular. Hay que protestar con energía contra la opinión generalizada y convertida ya en tópico, prestando color aristocrático y doctrinal a los textos joánicos; y reconocer, por lo contrario, su carácter tan vigorosamente popular como litúrgico".[3]

En cualquier caso, dice M. Goguel, no vayamos a buscar en los discursos del Cristo joánico el pensamiento de Jesús: Ellos expresan "el pensamiento del evangelista".[4] Pero en su última obra, el penetrante crítico que se llama J. Weiss pedía una distinción. Tal sentencia, atribuída a Jesús por Juan, "da un sonido enteramente sinóptico". Tal comparación está tomada de un tema tradicional, en suma, "los granos de oro de las palabras de Jesús están incrustados por el evangelista y aplicados por él sobre el fondo de su marquetería de arte".[5]

Estos ejemplos que podríamos multiplicar justifican el veredicto severo del principal de los recientes comentaristas de S. Juan: "La crítica extremista ha llegado a un punto

1. K. L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgem. Literaturgeschichte*, en ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ (1923), t. II, pp. 131-132.
2. *Le Quatrième Evangile*[2] (París, 1921, pp. 65, 66; 56 y sig. y *passim*.
3. *Licht vom Osten*[4] (Tubinga, 1923), página 211 y n. 3.
4. *Introduction au Nouveau Testament* (París, 1924), t. II, p. 49.
5. *Das Urchristentum* (Gotinga, 1917), p. 616.

en donde las personas sensatas y ecuánimes sentirán la necesidad de hacer marcha atrás".[1]

### 1. La tradición

Los informes que han llegado hasta nosotros sobre el origen y el autor de nuestro evangelio son más numerosos y más detallados que los concernientes a los Sinópticos. Pero la tradición, clara cuando se la mira en conjunto y desde lo alto, se vuelve litigiosa y sujeta a discusiones infinitas cuando se la estudia en algunos de sus eslabones. Y es que los testimonios plantean tales problemas, que no todos ellos encuentran, en el estado actual de nuestros conocimientos, soluciones indubitables. De aquí que sea tan fácil a los críticos liberales explayarse hasta lo infinito y extraviar con ellos al lector en un laberinto de controversias. No los seguiremos, y se limitará nuestro examen a lo que sea capaz de demostración o de una gran probabilidad.

El primer hecho, y uno de los que más prueban, nos lo suministran las Epístolas de S. Ignacio de Antioquía (reinando Trajano, hacia el 107 ó 110). No hay citas textuales, o por lo menos bastante largas, para desvanecer toda duda,[2] pero el conjunto no se explica bien si no es por un contacto prolongado y una real asimilación de la doctrina y espíritu joánicos. Uno de los rasgos menos observados, pero de los más sorprendentes de esta influencia, es el frecuente empleo del nombre divino "El Padre"; esta apelación enteramente joánica es muy rara en los otros escritos

1. M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean* (1925), p. CXCIV.

2. Fil., VII, 1: τὸ πνεῦμα... οἶδεν... πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, comparado con Jo., III, 8. τὸ πνεῦμα... οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, es una alusión cierta, si no una cita textual. Sobre las otras comparaciones: *The New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford, 1905), páginas 81-83, y M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean* (1925), pp. XXV-XXVI, y sobre todo el apéndice de C. F. Burney, *The Aramaic origin of the Fourth Gospel* (Oxford, 1922), pp. 153-171, donde toda la materia (incluso las Odas de Salomón) se vuelve a tratar con profundo conocimiento de los textos. Conclusiones: "Que Ignacio ha conocido el cuarto Evangelio, parece que puede demostrarse. La manera cómo Ignacio utiliza la doctrina de Juan muestra, además, que su contacto con él no es puramente superficial, sino que la había asimilado por un comercio familiar durante muchos años": p. 191.

antiguos cristianos.[1] La misma influencia realzada por alguna que otra alusión cierta se vuelve a encontrar en las *Odas de Salomón,* cánticos cristianos de origen sirio, recientemente descubiertos[2] y que la unanimidad moral de los críticos hace datar de la primera mitad del siglo II.

En su epístola a los Filipenses[3] escrita poco después del martirio de S. Ignacio, hacia el 110 ó 120, S. Policarpo, obispo de Esmirna, cita la primera carta de Juan, que está emparentada estrechamente con el Evangelio, pues viene a ser, en verdad, como su introducción. S. Justino, en su primera *Apología,* hacia el 150, y su *Diálogo,* hacia el 160, manifiestamente alude a nuestro evangelio.

Ninguna de estas alusiones es nominativa; pero el todo es concluyente para la existencia, en la primera mitad del siglo II, no sólo de una doctrina joánica, sino de nuestros libros del mismo autor. Y lo que disipa toda duda es que en la segunda mitad, las citas, alusiones y menciones se van multiplicando, surgiendo de todos los puntos del horizonte doctrinal y geográfico. Gnósticos antiguos, como Valentín y sus discípulos principales, Ptolemeo y Heracleón; así como su gran adversario Ireneo de Lión, hacia el 173-180; fautores de herejía, como Marción hacia el 140, así como sus refutadores Melitón de Sardes en 160-170, y Tertuliano, hacia el 200; Montanistas hacia el 156-172 y sus adversarios ortodoxos Apolinar de Hierápolis y Apolonio; testigos aislados como Atenágoras, hacia el 177; Teófilo de Antioquía, hacia el 181; Polícrates de Efeso, hacia el 190-195; Clemente de Alejandría, hacia el 200; Taciano, hacia el 175; el autor del *Canon de Muratori,* hacia el 200. Esta creencia tan extendida posee una gran fuerza: "En el último tercio del siglo II comienza a reinar,[4] y pronto sin discusión, aprobada por la Iglesia, la versión referente a la actividad en Efeso, de Juan el apóstol,

1. Véase F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol* (Leipzig, 1900), t. II, p. 518 y n. 57.

2. Ed. princeps: Rendel Harris (Cambridge, 1909), Trad. et Comm. de J. Labourt y P. Batiffol (París, 1911). La última edición, por J. Rendel Harris y A. Mingana, dos volúmenes (Manchester, 1916-1920), *The Odes and Psalms of Solomon.*

3. Philip. VII, 1; I Jo., IV, 2, 3.

4. El autor mismo reconoce, en la página siguiente, que S. Justino representa una especie de estadio intermedio, que "revela un comienzo de influencia de lo que será la versión eclesiástica ulterior... aunque el evangelio no sea ni para él una autoridad apostólica indiscutida". ¡Luego, dicha versión ha "comenzado" antes del último tercio del segundo siglo!

hijo del Zebedeo, su longevidad extrema, su muerte natural y la composición debida a él del Cuarto Evangelio, del Apocalipsis y de las Epístolas."[1] Habiendo reconocido el hecho que es bastante notorio, W. Heitmüller se esfuerza en seguida en reducirlo por los métodos comunes. "Ireneo es el heraldo activo de estas ideas", nos dice; pero Ireneo se ha equivocado torpemente en esto, si no es que, arrastrado por su deseo de seguir a las Iglesias de Asia, ha inventado por entero "la figura del anciano Juan de Efeso."[2] Por lo menos, se nos asegura, él ha leído a Papias completamente al revés y ha confundido caprichosamente lo que estimaba tener de Policarpo y de los antiguos.

Esta es una táctica hábil, pero ineficaz, porque la tradición es anterior a la influencia posible de Ireneo y la desborda inmensamente. No es verosímil ni posible que el solo Obispo de Lión, por mucha autoridad que se le conceda—habiendo sido escrita su obra capital hacia el 180-185—, haya llevado con su ejemplo a sus adversarios más capaces, sus contemporáneos, Heracleón y Ptolomeo, discípulos de Valentín, a aceptar como apostólico y joánico el Cuarto Evangelio, Mas, el hecho[3] es que ellos lo reputaron por tal.

Tampoco fué Ireneo el que lo hizo creer a Montano y a sus profetisas (hacia 156 ó 172). No fué él quien dictó al discípulo de San Justino, Taciano, hacia el 175, aquella selección del evangelio de Juan entre los cuatro que fundió en uno solo (*Diatessaron*), como conteniendo, con exclusión de todos los otros, la tradición apostólica y, por tanto, verdadera. Superfluo es observar que tal elección supone, para los cuatro evangelios, una posesión prácticamente indiscutida en las Iglesias de Oriente (para las cuales se compiló la Harmonía) y de Occidente (habiendo sido Taciano en Roma el discípulo de S. Justino).

Menos aún pudo Ireneo influenciar la Iglesia del Ponto, de la que era miembro Marción, que se separó de ella para

1. W. Heitmüller, *Zur Johannes-Tradition,* en *ZNTW* (1914), t. XV, pp. 190-192 y sig.
2. Esto es lo que insinúa Ed. Schwartz en la misma revista, *Johannes und Kerinthos, ZNTW* (1914)), t. XV, p. 219.
3. Para Heracleón, véase *The Fragments of Heracleon,* de A. E. Brooke, en *TS,* t. I, p. 4, sobre todo el fragmento 4, pp. 54-55; para Ptolomeo, la *Carta a Flora* transcrita en Epifanio, *Panarion,* Haer. 33, 3, en la *CB,* Epifanio, I, por C. Holl, pp. 450-457. La carta de Ptolomeo a Flora ha sido editada y comentada por Harnack, *Sitzungsberichte d. K. Akad.* (1902), t. XXV.

venir a Roma, bajo Antonino Pío en 138, y dogmatizar allí. Entonces, el futuro obispo de Lión era todavía niño. Pero, "es indiscutible... que Marción encontró fijado, antes de él, el canon de los cuatro evangelios".[1]

Se ve que el intento de atribuir exclusiva o principalmente a sólo el error —o fraude— de Ireneo el origen de la tradición, es enteramente insostenible. Así, más que una confirmación del hecho, lo que buscaremos en los testimonios interesantísimos del fin de siglo, referentes a una antigua tradición, es la determinación de los pormenores sobre el origen y carácter de nuestro evangelio.

Clemente Alejandrino decía en la obra, hoy perdida, de los *Hypotyposes,* de la cual Eusebio (*HE,* VI, 14-7) nos ha conservado un fragmento: "Juan, pues, el último, viendo que los rasgos exteriores (de la vida de Cristo) habían sido manifestados en los evangelios, inducido por sus discípulos e impulsado por el Espíritu, compuso su Evangelio espiritual."[2]

El viejo autor que compuso hacia el mismo tiempo (fin del siglo II) una lista auténtica y razonada de los libros aceptados en la Iglesia de Roma, sabe, o cree saber, muchas cosas más. Insiste en ciertos rasgos, a la manera del hombre que defiende una tesis. No necesitamos conjeturar qué adversarios tiene ante los ojos. Se trata manifiestamente de un pequeño grupo de extremistas, de los cuales sólo conocemos por su nombre a uno, Cayo, sacerdote romano, bajo el papa Ceferino (198-217). Cayo escribió un pequeño tratado polémico, en forma didáctica, donde atacaba a la secta de iluminados de la Frigia, los Montanistas. Estos entusiastas que habían reclutado partidarios de su *revival* espiritual hasta en Occidente —Tertuliano se dejó seducir por ellos—, predicaban un reino del Espíritu más peligroso para la disciplina y el buen sentido de los cristianos que positivamente herético, al menos en sus exordios. Naturalmente, se apoyaba en el evangelio espiritual de Juan y señaladamente en los

1. A. von Harnack, *Neue Studien zu Marcion, TU* (1923), XLIV, 4. pp. 21-22: "Kein Streit besteht, dass... Marcion den Vier-evangelium-kanon vorgefunden hat." Y que, entre estos evangelios, nuestro Juan fuese tenido por Marción como *apostólico,* junto con el de Mateo, esto es, "lo que las fuentes nos obligan a admitir". *Ibid.*, 22, n. 1.

2. El texto es más expresivo todavía, pues opone el σωματικά al πνευματικόν, que no hemos podido traducir.

pasajes que contenían la promesa del Paráclito. De aquí, en sus adversarios, la tentación explicable de romper entre sus manos el arma principal, rechazando el mismo evangelio. Cayo cedió a ella, y litigó y argumentó contra Juan, oponiéndolo a los otros evangelios.

Combatido enérgicamente por Ireneo (que no le nombra) y a continuación por Hipólito, Cayo no parece haber formado escuela. Esta oposición poco prudente, fundada en la necesidad de desacreditar una pieza de que los Montanistas abusaban, no sobrevivió a la polémica antimontanista. A la mitad del siglo IV, S. Epifanio, gran coleccionador de herejías, abre de nuevo el catálogo y, para caracterizar a los enemigos del evangelio que comienza por la doctrina del Logos, inventa el mote de *Alogos*.[1] Con él han pasado a la posteridad, pero los modernos adversarios de Juan han querido conceder a sus lejanos antecesores una importancia que jamás tuvieron. Seguramente, para combatir sus audaces negaciones, nuestro autor hace valer los pormenores circunstanciales que vamos a ver:

### Del cuarto de los evangelios de Juan, uno de los discípulos

Ante la petición de sus condiscípulos y (co)obispos[2] dijo él: "Ayunad conmigo tres días (a partir de) hoy y lo que sea revelado a cada uno de nosotros, lo narraremos". La misma noche fué revelado a Andrés, uno de los apóstoles, que, a beneficio de la revisión de todos, Juan, en su nombre, pusiera por escrito todas las cosas. Así, aunque en cada uno de los libros evangélicos sean diversos los principos (tal como nos son) enseñados, esto no afecta a nada de los creyentes, puesto que por la acción del Espíritu único y principal han sido expuestas en todos, todas las cosas: referentes a la natividad, la pasión, la resurrección, la conversación (de Jesús) con sus discípulos, y su doble advenimiento: el primero, en humildad, despreciado, que ya ha tenido lugar; el segundo, en poderío real, ilustre, que ten-

1. Para indicaciones sobre esta noticia de Epifanio y sus fuentes, véase la anotación sobria y juiciosa de C. Holl a su edición del *Panarion*, Haer. 51, *CB* (Berlín, 1922), Epifanio, II, t. XXX, pp. 249-311. Sobre el Montanismo, los trabajos de P. de Labriolle, *La Crise Montaniste, les sources de l'Hist. du Montanisme* (París, 1913), constituyen autoridad.

2. El episodio se encuentra, también, en Clemente de Alejandría (cf. página 150) y en S. Jerónimo, varias veces. Aquí se trata de los últimos obispos de Asia, que podríamos llamar *sus* obispos, hablando de Juan.

drá lugar. ¿Cómo, pues, extrañarse de que Juan con tanta autoridad repita en cada punto, aun en sus epístolas hablando de sí mismo: "Lo que hemos visto con nuestros ojos y oído con (nuestros) oídos y lo que nuestras manos han palpado, esto (es lo que) escribimos."? Porque no sólo hace profesión de ser testigo ocular y auricular, sino, también, escritor de todas las maravillas del Señor y no sin cierto orden y coherencia.[1]

Superfluo es advertir que no pueden aceptarse, sino a beneficio de inventario, todos los pormenores referidos aquí. Lo que llama la atención es ver, por la insistencia del autor, sobre qué versaba el argumento de los adversarios, sacado de la incompatibilidad de la versión joánica tocante al comienzo de la predicación evangélica con la de los Sinópticos. Hipólito, en su refutación de Cayo (lo sabemos por las citas que nos ha conservado Dionisio bar Salibi, escritor siro del siglo XII), había ya puesto de relieve este rasgo: está deducido, como se ve, de la crítica interna de los documentos y no de la tradición referente a ellos.

El testimonio personal de S. Ireneo sobre nuestro evangelio es tan claro y explícito como puede serlo dentro de su brevedad: "A continuación, Juan, discípulo del Señor, aquel que reposó sobre su pecho, dió también (su versión de) el Evangelio cuando residía en Efeso." (*Adv. Haer.*, III, 1; griego en Eusebio, *HE*, V, 8, 4.) En el tiempo en que el obispo de Lión escribía su obra (hacia el 185), la tradición sobre el origen joánico del cuarto Evangelio era ya —salvo la oposición completamente local y tendenciosa de Cayo— firme y general. Pero Ireneo, por su origen y sus cualidades, es un testigo de excepción. Y aunque fuera un especulativo y un teólogo más que un historiador o un exegeta, es, sin embargo, un informador habitualmente seguro cuando habla de personas que él ha conocido personalmente. Tertuliano le llama "muy curioso investigador en materia de doctrinas", y los críticos más exigentes reconocen en él una fuente histórica de primer orden para conocer los gnósticos de la segunda generación (Ptolomeo, Heracleón, Markos).[2]

1. *Canon de Muratori*, 1. 9-34. Texto revisado sobre el original por E. S. Buchanan, en *JTS*, t. VIII, p. 540. Yo procuro reproducir la pieza con sus rigurosidades tal como la conservamos en latín, añadiendo sólo la puntuación y algunas palabras indispensables.

2. Exceptuamos a E. Schwartz, cuyo encarnizamiento contra Ireneo es proverbial.

Pero él ha conocido a S. Policarpo: lo sabemos por más de un testimonio antiguo y, sobre todo, por el mismo Ireneo, que lo afirma con toda claridad en dos ocasiones. Hacia el año 190, escribiendo a Florino, amigo suyo de la infancia, cuya ortodoxia había naufragado, le decía el obispo de Lión:

Estas opiniones, Florino, por hablar en términos moderados, no son los de una doctrina sana: estas opiniones no están conformes con (la enseñanza de) la Iglesia... estas opiniones no están en la tradición de los antiguos, nuestros predecesores, y que fueron discípulos de los apóstoles. Yo te he visto cuando era todavía joven, en Asia Menor, junto a Policarpo, cuando tú, brillando en la corte imperial, te esforzabas por conquistar su estimación. Porque yo me acuerdo mejor de lo que pasaba entonces que de los hechos recientes (nuestros conocimientos de niños forman cuerpo con nuestra alma hasta identificarse con ella)[1] tanto, que yo podría decirte el lugar donde el bienaventurado Policarpo se sentaba para enseñar y sus maneras de entrar y salir, su método de vida, el decoro de su figura, los discursos que dirigía al pueblo y la conversación familiar que había sostenido con Juan y con otros de aquellos que habían visto al Señor, como él la refería y se acordaba de sus palabras; y lo que había aprendido de ellos tocante al Señor, sus milagros, su doctrina, teniéndola de aquellos que habían visto con sus propios ojos al Verbo de vida, como refería Policarpo, y todo ello en conformidad con las Escrituras. Esto, por la misericordia de Dios, comunicado a mí desde entonces, yo le escuchaba cuidadosamente y lo grababa, no sobre papiros, sino en mi corazón, y para siempre. Por la gracia de Dios, lo recuerdo con exactitud.[2]

Sigue una reprensión a Florino, con referencias a las epístolas de Policarpo, donde se contiene la misma doctrina.

Además, Ireneo, apoyándose en el testimonio de Policarpo contra los heresiarcas Valentín y Marción, le caracteriza de este modo: "Y Policarpo, no sólo fué instruído por los apóstoles, habiendo conversado con muchos de los que habían conocido a Cristo, sino que también fué establecido por los apóstoles en Asia, como obispo de la Iglesia de Esmirna, y *nosotros le vimos en la flor de nuestra edad,* porque

1. En el *Timeo* de Platón, Critias dice también: "Tan verdad es que tenemos una memoria sorprendente para todo lo que aprendimos en nuestra juventud": trad. Coussin, t. XII, p. 113.

2. Fragmento II, Harvey, t. II, pp. 471-473, en Eusebio, *HE*, V, 20, 4; ed. Schwartz, t. I, pp. 482-484.

vivió muchos años, y en extrema ancianidad salió de la vida gloriosamente por la noble puerta del martirio, etc..."[1]

Después de esto, si algún descontentadizo quiere aún sostener que Ireneo no fué discípulo, sino oyente ocasional de Policarpo, consta, por lo menos, como indubitable, que lo conoció en su juventud y que el obispo de Esmirna era entonces una figura venerable que fijó la atención de su joven amigo. También es muy cierto que Policarpo murió mártir, "habiendo servido a Cristo ochenta y seis años", en febrero del 155, y que Ireneo, sucesor, en el 177, de S. Fotino al frente de la Iglesia de Lión, estuvo en frecuentes relaciones con la Iglesia de Roma, por una parte, pues hizo allí una visita célebre en tiempo del papa Aniceto, y por otra, con las Iglesias de Asia, de las cuales fué Policarpo el ejemplo viviente. En tales condiciones, ¿se puede sinceramente suponer, no ya la probabilidad, pero ni siquiera la posibilidad de que el obispo de Lión se hubiera engañado sobre la identidad de Juan que había sido el maestro y el que garantizaba la doctrina de Policarpo? Parece que sólo el plantear la cuestión es ya resolverla.

Y nadie, sin duda, tendría dificultad en reconocerlo si no fuera por el texto en que Papias, "oyente de Juan, compañero de Policarpo, hombre anciano" (éstos son los propios términos de Ireneo, *AH,* v, 33, 4), se explica sobre las fuentes que ha utilizado en sus *Cinco Libros de Exégesis sobre los oráculos del Señor* (cf. *supra,* p. 85). He aquí el texto, casi famoso en demasía, tal como Eusebio (*HE,* III, 39-3) lo ha conservado:

"Yo no tengo inconveniente en fundir en mis explicaciones todo lo que recientemente he conocido bien y retenido (de la doctrina) de los Ancianos, estando seguro de la verdad (de sus dichos). Porque no me complacía, como el vulgo, en escuchar a los grandes habladores, sino a los que enseñaron las (tradiciones) verdaderas; y no a aquellos que recuerdan mandamientos profanos, sino los preceptos impuestos a nuestra fe por el Señor y emanados de la Verdad misma. Porque si llegaba alguno de aquellos que habían acompañado a los

1. *Adv. Haer.,* III, 3, 4: ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ. Dodwell y Harvey, partiendo de la manera de contar las edades en Ireneo, estiman que esta "flor primera de la edad" corresponde aproximadamente a los veinte años. Para el P. Lagrange: "de quince a veinte años, pongamos dieciocho": *Evangile selon saint Jean* (1925), p. XLIII.

antiguos, procuraba informarme de sus discursos. Qué decía Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan, o Mateo, o algún otro de los discípulos del Señor; y qué dicen Aristión o Juan el anciano (discípulos del Señor).[1] Pues yo estimaba no poder sacar de los libros tan gran provecho como de la tradición oral, viviente y perdurable."

Examinando atentamente estas palabras, abstracción hecha, por ahora, de las glosas, controversias y comentarios que las han revuelto, obscurecido y hasta sofocado, se verá, sin duda, que, tomadas rectamente, se reducen a esto: Papias dará gran importancia en sus *Exégesis* a las tradiciones de los Antiguos llegadas hasta él por vía oral; tuvo gran cuidado de informarse y de guardar fielmente sus informes. ¿Cómo, en tales materias, no dar preferencia a lo que se refiere inmediatamente al Señor, que es la verdad misma? Para las cosas que no ha podido recoger de los hombres de la generación apostólica, recurre a informadores ocasionales y, mediante ellos, sabe de las tradiciones tomadas ya de la conversación (en el pasado) de los apóstoles mismos (siete menciona pertenecientes al Colegio de los Doce), ya (en lo presente) de dos discípulos del Señor: Aristión y Juan el anciano.

Ninguna razón decisiva debilita esta interpretación del texto que distingue entre Juan el apóstol, mencionado en el primer grupo, y Juan el anciano, en el segundo. Eusebio, que sabía leer y tenía sobre nosotros la indiscutible ventaja de poseer la obra completa de Papias, la entendió en este sentido, y nota que el obispo de Hierápolis refiere cierto número de tradiciones atribuídas nominativamente a Juan y Aristión. La naturaleza de los rasgos tomados al primero, si nos referimos a los que S. Ireneo nos cita como emanados de los Ancianos y que él toma casi seguramente de Papias, no abona mucho la pureza de esta fuente, aunque atestigua la autoridad del cuarto Evangelio que estos rasgos o pasajes glosan con poca discreción.[2]

1. Estas palabras faltan en la versión siríaca, y el P. Lagrange, *Evangile selon saint Jean* (1925), p. XXXIII, después de T. Mommsen, las tiene por interpoladas.

2. Por ejemplo sobre la edad de Cristo, *AH*, II, 22, 5, comparado con Jo., VIII, 57; sobre sus días de espera antes de entrar definitivamente en el cielo, *AH*, V, 36, 1, comparado con Jo., XIV, 2; sobre el estado de los elegidos,

Es verdad que, hecha abstracción del texto de Papias, ningún autor menciona a este Juan el Anciano, distinto del apóstol, hasta S. Dionisio Alejandrino, a mediados del siglo III. Pero el argumento del silencio, raras veces decisivo, no vale aquí sino contra aquellos que atribuyen al presbítero efesino un papel exorbitante, haciendo de él el autor del cuarto Evangelio. Pero ni Eusebio ni Dionisio de Alejandría han soñado nunca cosa semejante. Lo que puede restituirse probablemente al compañero de Aristión es un puesto, quizá el más preponderante, entre los Ancianos que han informado y, a veces, extraviado, a Papias, y a través de las *Exégesis* de éste, a Ireneo. También puede verse en él uno de los que, en el epílogo de nuestro evangelio, afirman gravemente la verdad del testimonio del autor: "Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y las ha escrito, y *nosotros sabemos que su testimonio es verdadero.*" (Jo., XXI, 24.)[1]

Sea lo que quiera de estas conjeturas, se ve que la confidencias de Papias acerca de las fuentes de su obra dejan subsistir íntegramente el testimonio de Ireneo sobre el origen apostólico del evangelio cuarto.

## 2. Los apoyos de la tradición en este evangelio

Después de investigar la tradición, cuya voz, un tanto confusa al principio, se torna en seguida distinta y moralmente unánime, hay que interrogar al libro mismo, y primeramente a las insinuaciones que en él se encuentran relativas a su autor. Porque, a diferencia de sus predecesores completamente anónimos, éste se designa en muchas ocasiones como discípulo de Jesús, y más aún, "el discípulo amado de Jesús"[2] con predilección. En el lenguaje de Juan, esta

con recurso explícito a Papias, *AH,* v, 33, 3 y 4 (pero no el grupo de tradiciones *AH,* IV, 27 a-32, que están tomadas a un refutador de Marción, como Harnack, después de otros, ha entendido bien). Sobre todo esto, M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean* (1925), p. XXXIV y sig.

1. Con esto, no decimos que desaparezcan todas las obscuridades o que las explicaciones menos naturales del texto embarazoso de Papias sean indefendibles.

2. Jo., XIII, 23; XIX, 26; XX, 2; XXI, 7 y XXI, 20.

palabra discípulo equivale y substituye a la palabra apóstol, sin duda por no sugerir ninguna asociación de ideas con una función particular de la edad apostólica.

Y aunque no aparece bajo este nombre sino en el momento de la última Cena, el discípulo amado se puede identificar con uno de los dos discípulos del Bautista —pues el otro, Andrés, se cita por su nombre— que formaron el primer núcleo de los familiares de Jesús (Jo., 1, 35-40). No será temerario el verlo también en "aquel otro discípulo" que acompaña a Simón Pedro después del prendimiento del Señor, y hace introducir a su compañero en el atrio del Pontífice (Jo., XVIII, 15).

De cualquier modo es seguro que este discípulo, mezclado profundamente en los acontecimientos más importantes de la historia evangélica, es un hombre de carne y hueso, no una abstracción personificada o una figura simbólica. Interviene en episodios concretos, testimonia hechos circunstanciados, y desempeña un papel que no puede separarse del relato sin desgarrar enteramente su trama. Nada singularmente más natural ni más verosímil que su intervención durante la última Cena. Ante la declaración de Jesús, de que uno de los presentes le haría traición, los apóstoles quedan sobrecogidos, no sabiendo de quién hablaba el Maestro ni teniendo valor para interrogarle. Viendo Simón Pedro al discípulo amado en una actitud que permitía una pregunta discreta, le hace una señal y le musita al oído: "¿De quién habla?" Lo mismo sucede en el Calvario y en la orilla del mar de Tiberíades.

Mas, el discípulo amado, que se da primero como testigo ocular y certifica el episodio de la lanzada ("y el que lo ha visto da testimonio, y su testimonio es verdadero, y Aquél[1] sabe que dice verdad, a fin de que creáis vosotros"), es presentado en seguida, con claridad y sin equívoco posible, como autor del evangelio: "Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas, y que las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero."

Es cierto que estas últimas palabras figuran en el capí-

1. Ἐκεῖνος, enfático y solemne, es una invocación al mismo Cristo, conforme el uso joánico, I Jo., II, 6; III, 3, 5, 7, 16; IV, 17. Otros exegetas ven en *éste* un simple sinónimo del discípulo.

tulo final que forma apéndice con relación al resto, pero, a despecho de algunos raros críticos, en general recién llegados al terreno de la exégesis,[1] la atribución de este trozo al autor del evangelio es cada día menos controvertida. En la vasta selva de manuscritos, de versiones y de comentarios, no hay huella de ningún ejemplar de este libro en que no figurase dicho final. Taciano, en su *Harmonia*, compuesta hacia el 175, ya lo emplea; pues está enlazado con lo que precede por rasgos tanto más ciertos cuanto menos visibles y menos subrayados. Por otra parte, la sutura es límpia, en manera alguna paliada; se ha conservado la primera final, no hay rastro de refundición o de retoque. Al contrario, en todo el fragmento se comprueba el mismo estilo, el mismo tono, los mismos personajes, el mismo vocabulario y el mismo color joánico. Se puede afirmar, sin temor, que la cuestión literaria no existe;[2] en cambio, la cuestión histórica se discute agriamente, porque las palabras que hemos citado encierran la solución del enigma propuesto por el anonimado del discípulo que amaba al Señor. Según estas palabras, como lo ha entendido Loisy, "él es el propio Juan, discípulo, apóstol, testigo irrecusable de Cristo, autor del libro que ahora se presenta como evangelio a las comunidades cristianas".[3]

Esto está bien dicho, demasiado bien, pues el crítico sutil fuerza un poco las cosas por ver si hace resaltar su inverosimilitud. Lo cierto es que la indicación de los antiguos, editores o fiadores del evangelio, es muy discreta dentro de su claridad, y no desentona con relación a la forma reservada y modesta cómo se había introducido antes el "discípulo amado". Lo mismo aquí que en otras partes no recibe otro nombre ni calificativo que el de amigo familiar de Jesús y, en este orden, el de "testigo fiel y veraz".[4]

Y es que aquí se trata de un evangelio, no de una pro-

1. Es el único moderno, entre los notables, que atribuye el cap. XXI a otra mano que el resto del libro, Ed. Meyer, *Ursprung und Anfaenge* (1921). I, p. 315.
2. Véanse los argumentos, sólidamente presentados, en T. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*[6] (1921), p. 689 y sig., y el resumen riguroso de W. Bauer, *Das Johannes-Evangelium*[2] (1925), pp. 228-229.
3. A. Loisy, *Les Livres du Nouveau Testament*, etc. (1922), pp. 628-629. Es claro que Loisy no ve en estas indicaciones más que una atrevida invención, una "ficción redaccional", "un fraude literario", p. 630.
4. Apoc., III, 14.

fecía, de una apocalipsis o de una epístola donde la alegación del nombre del autor era cosa obligada y de costumbre; y quizá, también, porque la información se refiere, ante todo, a la identidad del discípulo amado con el autor del Evangelio. Con esta seguridad había bastante. Lo que se sigue: "nosotros sabemos que su testimonio es verdadero", más que a confirmar la obra, tiende a solidarizarla, tal cual es, con el grupo de los ancianos y mediante ellos, con la tradición apostólica en general. Y que se trata de todo el evangelio, y no solamente del último episodio, es cosa que se desprende de la manera general de expresarse, y más aún del tono.

De esta atribución de conjunto y de los indicios precedentes que ella confirma, se desprende la identidad del discípulo amado con Juan, hijo del Zebedeo: el preferido pertenece al círculo íntimo, habitual, de los discípulos de Jesús, luego, con toda seguridad, al Colegio de los Doce y muy probablemente al grupo privilegiado de los tres.[1] Juan, hijo del Zebedeo y hermano de Santiago, es el único que reúne todas las condiciones del problema. Está ya designado, negativamente por el interés del autor, en que no aparezca su nombre ni el de los suyos en la historia que narra. En tanto que la fraterna pareja de los hijos de Jona, Andrés y Pedro, figura con sus nombres desde el principio y viene frecuentemente a la escena con indicaciones precisas,[2] la segunda pareja de discípulos del Bautista, ya convertidos en discípulos de Jesús, permanece enteramente en la sombra, aunque una alusión transparente subraye desde los comienzos su papel. Ni Santiago ni Juan, ni su madre Salomé, ni su patria, salen a colación en el cuarto Evangelio, mientras que los otros tres están llenos de estas indicaciones. Sólo una vez, en el apéndice, si pertenecen al texto primitivo[3] estas palabras, "los hijos del Zebedeo", se hace de ellos mención. En todas las demás ocasiones, aun en

1. Mc., I, 29 y paral. III, 16, 17 y paral.; V, 37, y Lc., VIII, 51; IX, 2 y paral. (cf., también, X, 35 y sig. y paral.); XIX, 33 y paral.

2. Andrés es nombrado cinco veces; Simón Pedro, veintiocho; ambos se designan como venidos de Betsaida, como también Felipe Simón es llamado Cefas por Jesús, etc.

3. Véase M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean* (1925), p. 1522, que supone una nota marginal pasada al texto Jo., XXI, 2; T. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*[5] (1921), p. 691.

pasajes donde la tradición sinóptica debería imponerlos, un profundo silencio los cubre. El que ha medido bien el alcance de este indicio, aunque sea una vez sola, ve por transparencia la figura inscrita en filigrana sobre el documento. Positivamente, el discípulo amado ocupa, cerca de Jesús, un lugar que sólo a Juan o a Santiago puede corresponder, según las enseñanzas concordantes de los otros evangelios. Pero, entre los dos hermanos, es imposible la duda, pues no hay en favor de Santiago ni un indicio de probabilidad, habida cuenta de la data de su martirio, ciertamente conocida (en el 44; Hechos, XII, 2).[1]

Pero, ¿a qué insistir más? Si precisamente porque estos indicios confirman la tradición y la convierten en historia, es por lo que la crítica radical se esfuerza, de un siglo a esta parte, en demostrar que la atribución joánica no tiene más que una ligera probabilidad, si se llega a examinar el evangelio mismo.

Esto es lo que vamos a ver nosotros. Pero antes conviene rechazar un ataque reciente cuyo éxito haría inútil toda discusión sobre la autenticidad joánica y tal vez sobre el valor histórico y de origen antiguo, esto es, apostólico, del cuarto evangelio.

Ed. Schwartz,[2] siguiendo y desarrollando ampliamente una sugerencia de Wellhausen,[3] es quien ha hecho triunfar cerca de muchos, esta objeción. Bajo la forma brutal en que la presenta y no obstante la erudición empleada en propugnarla, puede afirmarse que es un desafío a la historia. Consiste, dice humorísticamente el anciano Zahn, "en expedir al hijo del Zebedeo un acta de defunción con fecha anticipa-

1. Aun aquellos que, por razones que expondremos más adelante, no admiten la autenticidad joánica, se ven forzados a reconocer que el autor —o el editor responsable— de la obra se hace pasar por Juan, hijo de Zebedeo, y ha querido que le creyeran tal. "Que se haya podido dudar de esto, declara Ed. Meyer, es una cosa que sigue siéndome incomprensible en la crítica (liberal) moderna", *Ursprung und Anfaenge* (1921), I, p. 312 En cuanto al anonimado, el mismo historiador cita ejemplos similares en la literatura clásica, máxime las *Hellenica,* de Jenofonte.

2. Ed. Schwartz, *Ueber den Tod der Soehne Zebedaei, ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangelium* (Gotinga, 1904); y después, muchas memorias y artículos, señaladamente en *ZNTW* (1910), XI, pp. 89-102, *Noch einmal der Tod der Soehne Zebedaei;* (1914), XV, pp. 210-221, *Johannes und Kerinthos.*

3. J. Welhausen, *Evangelium Marci* (Berlín, 1903), p. 90; *Evangelium Johannis* (Berlín, 1908), *passim.* J. Weiss, *ZNTW* (1910), XI, p. 167, *Zum Martyrertod der Zebedaciden,* ha reivindicado la prioridad de la sugerencia.

da",[1] Tres argumentos principales se invocan, y vamos a examinarlos brevemente: la frase de Jesús sobre el fin de Santiago y de Juan[2]: el testimonio de Papias y el de los Martirologios.[3] El primer argumento es el punto de partida de toda la hipótesis, lo que pudiéramos llamar el principio generador del mito.

Y se acercaron a El Santiago y Juan, hijos del Zebedeo, diciendo: Maestro, queremos que nos concedas lo que te vamos a pedir. Y Jesús les dijo: ¿Qué queréis que haga por vosotros? Y ellos dijeron: Concédenos el que nos sentemos uno a tu derecha y otro a tu izquierda en la gloria. Pero Jesús les dijo: No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que yo bebo o ser bautizados con el bautismo con que yo me bautizo? Ellos dijeron: Podemos. Jesús les dijo: El cáliz que yo bebo lo beberéis y seréis bautizados con el bautismo con que yo me bautizo, pero que os sentéis a mi derecha o a mi izquierda, no me toca a mí concederlo, esto se dará a aquellos para quienes esté preparado. Oyendo esto, los Diez comenzaron a indignarse contra Santiago y Juan...[4]

"Tómense estas palabras como exacta relación de un hecho real o como una profecía modelada sobre el acontecimiento (vaticinio *ex eventu*), son, en todo caso, testimonio suficiente de que los hijos del Zebedeo, Santiago y Juan, acabaron por el martirio. Y la interpretación más sencilla y natural será que sufrieron el martirio juntos. Pero, según los Hechos, XII, I y siguientes, Santiago fué condenado a muerte por Herodes Agripa, luego, hacia el año 44."[5]

Mas, precisamente, el rasgo último, único incontestable, es el que debía engendrar dudas sobre la interpretación propuesta. Porque, hacer morir a Juan, hijo del Zebedeo, en el año 44, lo repetimos, es un reto a la historia. Los Hechos no dicen una palabra, y el silencio aquí es un argumento de peso, porque el autor de los Hechos, que sólo nombra a Santiago una vez (en la lista general de los Doce, I, 13), fuera de este pasaje y que le llama en él "hermano de Juan" (XII-2), pone, por el contrario, en plena luz los hechos de éste. Asociado a Pedro, Juan desempeña el primer papel

1. T. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes* (Leipzig y Erlangen, 1924), I, pp. 83-100.
2. Mc., X, 35-40; XX, 20-23.
3. W. Heitmüller, *Zur Johannes-Tradition*, *ZNTW* (1914), XV, páginas 189-190, los expone con mucha brevedad y claridad en este orden.
4. Mc., X, 35, 41.
5. W. Heitmüller, *Zur Johannes-Tradition*, en *ZNTW*, XI, p. 89.

en la Comunidad de Jerusalén, en los comienzos. Es, por tanto, completamente inverosímil que si ha compartido la suerte trágica de su hermano, se hubiera guardado silencio sobre aquello que completaba sus méritos y su gloria como testigo de Cristo. A esta razón, concluyente por sí misma, hay que añadir la epístola a los Gálatas, por la cual[1] se ve claramente que Pablo, cuando subió a Jerusalén "catorce años después" de su primer viaje,[2] el cual fué a los tres años[3] de su conversión —esto es, por lo menos dieciséis años después de ella—,[4] para exponer su Evangelio a los notables de la Iglesia y saber si sus trabajos no eran vanos[5] ni lo habían sido, trató allí con Santiago, el hermano del Señor, con Pedro y Juan, "que pasan por columnas",[6] y que le dieron las manos en señal de unión. Es innegable que este Juan, de que se habla aquí, es el hijo del Zebedeo. Por esto, Schwartz y Wellhausen, y los que, siguiéndolos, quieren hacer morir a éste en el año 44, lo más tarde, se ven constreñidos a referir a lo pasado lo que S. Pablo refiere en presente en su epístola,[7] a contradecir las indicaciones más claras de los Hechos,[8] y a retrotraer, en muchos años, por las necesidades de su causa, la conversión de San Pablo y toda la cronología de los tiempos apostólicos.

Esto es tan violento, que muchos de los que sostienen el martirio de Juan le buscan otra ocasión y lo fijan por conjeturas en el año 70,[9] aproximadamente. Son éstas puras hipótesis que evitan en verdad la grave extorsión hecha a la historia por la fecha anterior, pero que, sensiblemente, anulan el argumento sacado del texto de S. Marcos. Pero, además, este texto, que Schwartz califica de "claro como

1. Gal., II, 9.
2. Gal., II, 1.
3. Gal., I, 18.
4. Porque el πάλιν ἀνέβην de II, 1, remite a un primer viaje ("yo subí de nuevo después de catorce años"), y no a la conversión de Pablo.
5. Gal., II, 2.
6. Gal., II, 9.
7. Gal. II, 9, coll. II, 2 y II, 6. Cf. M.-J. Lagrange, *Epître aux Galates* (París, 1918), p. 22 y sig. Puede observarse cómo Schwartz retarda la cronología apostólica en *ZNTW*, XI, p. 100 y sig. El fija la conversión de San Pablo en el 28-29, y concluye: "La mies de Dios madura en seguida." Pero también él la fuerza a madurar más de prisa con detrimento de la palabra de Dios.
8. *Hechos*, XII, 25; XIII, 5, 13; XV, 37 y sig.
9. Por ejemplo, R. H. Charles, *The Revelation of St. John* (Edimburgo, 1920), I, p. XLIX. C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922), p. 137.

el sol", pues, según él, estaría calcado sobre el hecho ya cumplido, no pareció tan claro a la antigüedad cristiana. Antes al contrario, ha sido como un enigma, y para descifrarlo, se han ensayado varios medios, salvo el que ahora parece tan sencillo a nuestros críticos liberales: retocar o suprimir las palabras del Señor.

El autor que escribió, bajo el nombre de Leucio Carino, "no después de mediados del siglo II",[1] los más antiguos Hechos apócrifos conocidos, se preocupa de explicar cómo Juan había sido mártir, reinando Domiciano. Se le habría obligado a beber una copa de veneno, pero no le hizo daño alguno.[2] Según otra tradición occidental, ya conocida por Tertuliano, Juan había sido arrojado en una caldera de aceite hirviendo.[3] Pero, mucho más sorprendentes que estas anécdotas son las palabras del último capítulo del evangelio mismo, concernientes al fin del discípulo amado: después de haber restituído a Pedro en su privilegio de jefe y de Pastor supremo, el Señor le vaticina su muerte sangrienta:

En verdad te digo: cuando eras joven te ceñías tú mismo e ibas a donde querías, pero cuando hayas envejecido, extenderás las manos y otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieras (esto se lo dijo para insinuarle con qué género de muerte había de glorificar a Dios). Y habiendo dicho esto, (Jesús) le dijo: "Sígueme".

Volviéndose Pedro, vió a aquel discípulo que amaba el Señor, siguiéndole, el mismo que se recostó en la cena sobre su pecho y dijo: Señor, ¿quién es el que te entregará? Pedro, pues, viendo a éste, dijo a Jesús: Señor, y de éste, ¿qué? Jesús le dijo: Si quiero que él quede hasta que yo venga, ¿qué te importa? Mas, tú, sígueme.

Y surgió el rumor entre los hermanos que este discípulo no muere. Y Jesús no le dijo: no muere, sino: si yo quiero que permanezca hasta mi venida, ¿qué te importa?

Este es el discípulo aquel que da testimonio de estas cosas y las escribió, y sabemos que es verdadero su testimonio (Jo., XXI, 18-25).

1. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1924), pp. XX y 228. Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes* (1924), I, p. 25, dice "hacia 160-170".

2. En el griego. *Acta Apostolorum Apocrypha*, ed. M. Bonnet (1898), II, n. 9; en latín, *Historia Apostolica* de Abdías, lib. V, n. XIX.

3. Tertuliano, *De Praescriptione*, XXXVI, ed. P. de Labriolle (1907), p. 78.

Si algo claro hay en este pasaje, es que aquí se trata de un discípulo de valía, de una "columna" de la Iglesia antigua, según la frase de Pablo, y que desempeña junto a Pedro el papel que le atribuyen constantemente el libro de los Hechos y el cuarto Evangelio. Interpretar esta tradición refiriéndola a Juan el Anciano, o como sugiere Schwartz, a Juan-Marco, primo de Bernabé, es cosa ridícula. Sólo Juan el apóstol y su fin pueden ponerse en comparación con la persona y el destino de Pedro, cabeza de la Iglesia.

Aun más, el discípulo amado de que se trata (alúdase a su muerte con el fin de defender una frase del Señor; o, dejándola en plazo indeterminado, se intente sólo impedir extenderse una leyenda con este motivo) sobrevivió mucho tiempo a Pedro y llegó a una edad muy avanzada, sin lo cual todo el episodio carecería de sentido.

Se presenta, pues, la alternativa, entre una supervivencia considerable y, en cierto modo, inesperada (según el sentido más obvio de la predicción hecha por Jesús al hijo del Zebedeo) de Juan el apóstol, y la fabricación deliberada de una "tradición" que comprendía varias palabras de Jesús, con intento de hacerlas creer. Pues bien, opino que desde el punto de vista literario, pocas personas de las que conozcan los documentos evangélicos vacilarán en aceptar la primera hipótesis.

Es verdad que, en este caso, resta explicar cómo Juan ha "bebido el cáliz del Señor" y ha sido "bautizado con su bautismo". Que estas metáforas clásicas y conocidas aludan a la Pasión de Jesús no se puede negar, y en la antigüedad cristiana nadie lo puso en duda. Pero hay muchas maneras de ser mártir, como lo entendieron bien Orígenes y el Crisóstomo.[1] "Beber el cáliz" se dice en el Antiguo Testamento de toda prueba enviada por el Señor. Mucho tiempo antes de recibir el golpe final de la espada, Pablo había sufrido la gran "tribulación en Asia Menor, agobiado más allá de sus fuerzas hasta el punto de sentir pesada la vida y de creerse sentenciado a muerte" (II, Cor., I, 7-8). Desde

1. Véanse las interpretaciones que dan y los antecedentes bíblicos de la expresión "beber el cáliz", en T. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes* (1924), I, p. 94, n. 78. Se trata de una gran prueba enviada por Dios.

larga fecha ya "llevaba en su cuerpo los estigmas de Jesús" (Gal., VI, 17).

Desde mucho tiempo "acababa en su carne por el sufrimiento lo que faltaba a las tribulaciones de Cristo" (Col., I, 24). ¿Se puede pensar que entonces no había "bebido aún el cáliz" de su Maestro, ni participado en su bautismo de sangre?

El testimonio de Papias y el de los martirologios, aunque no deje de ofrecer alguna dificultad el primero, no nos entretendrá mucho. No parece dudoso que el anciano obispo de Hierápolis admitió que Juan había sido "quitado del medio"[1] por los judíos. Esta noticia nos ha llegado por dos alusiones muy posteriores, pero ambas remitiendo al segundo libro de las *Exégesis* de Papias: un fragmento hallado en un manuscrito griego, sacado, al parecer, de la *Historia Cristiana* (desaparecida, escrita hacia el 430) de Filipo de Side, y una cita que figura en un manuscrito de la *Crónica* de Jorge el monje, apodado el Pecador (Hamartolos), que escribió en tiempos de Miguel III (842-867).[2]

Sería necesario poseer el texto exacto y el contexto de la información de Papias, para saber con precisión el sentido que él daba al martirio de Juan y la parte que atribuía a los judíos. Es cierto que todos los antiguos que leyeron

1. Sobre el sentido de ἀναιρέω, véase Moulton y Milligan, *VGT*, páginas 33-34.

2. El fragmento I figura en el *Codex Baroccianus* 142 de Oxford, y ha sido publicado por C. de Boor en las *TU* (1888), v, 2, p. 170. Helo aquí: "Papias, en su segundo Discurso, dice que Juan el Teólogo y Santiago su hermano fueron arrebatados por los judíos: «ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδεγφὸς αὐυοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν» ". Esto es un resumen, no una alegación textual de Papias, que seguramente no ha calificado a Juan de "Teólogo". El fragmento 2 no se encuentra más que en uno de los muchos manuscritos (Coislin, 30) de Jorge el Monje (Hamartolos); véase K. Krumbacher, *Geschichte der Byz. Litteratur*², 1897, p. 352 y sig. Según él, Juan, vuelto de Patmos a Efeso, reinando Nerva (96-98), "era el único superviviente de los doce discípulos, y habiendo escrito su Evangelio, fué juzgado digno del martirio. Porque Papias, obispo de Hierápolis, que le vió en persona (αὐτόπτης υούτου γενόμενος), dice en su segundo Libro de sus *Oráculos del Señor* que fué muerto por los judíos (ὅτι ὑπὸ Ἰουδα ίων ἀνῃρέθη), verificando, como su hermano, la profecía de Cristo que les concernía". Sigue una frase sobre Orígenes, proclamando por su parte, en su *Comentario sobre Mateo*, que Juan ha sido mártir, μεμαρτύρηκευ.

Sobre el estado del texto, véase T. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons* (Leipzig, 1900), VI, 1, pp. 147-148. Orígenes dice, en efecto, que los dos hijos del Zebedeo "participaron en el cáliz del Cristo". Santiago por la decapitación, Juan por el destierro a Patmos, *Comm. in Math.* XVI, 6, *MG*, 13, col. 1385.

su obra, no sólo Ireneo, sino, también, Dionisio de Alejandría y Eusebio, que lo había estudiado para profundizar sus informes sobre Juan el Apóstol y Juan de Efeso, no encontraron allí nada que contradijera la opinión tradicional sobre la muerte del primero.

Lo mismo sucede con el caso, por lo demás, mucho menos interesante, de Jorge el Pecador. Se comprende, pues, que un sabio tan independiente como Percy Gardner considere "demasiado ligero" el indicio que se pueda deducir de todo esto en favor de una muerte de Juan, hijo del Zebedeo, en una fecha "early" (prematura).[1]

Con más razón podemos aplicar este juicio a los testimonios sacados de los martirologios antiguos. Heitmüller resume así "las huellas" que se pueden señalar a este propósito en la antigüedad: el martirologio siríaco del 27 de diciembre: "Y en el XXVII, *Juan y Santiago, apóstoles en Jerusalén;* el martirologio cartaginés en el 27 de diciembre; VI, *Kal, Jan. Sancti Johannis Baptistae et Jacobi apostoli quem Herodes occidit;* en fin, el martirologio armenio, el 28 de diciembre: *Fiesta de los hijos del trueno, Santiago y Juan*".[2]

Pero el martirologio siríaco, en cuestión, compilado después de la muerte de Eusebio (340), y del cual sólo nos ha llegado un manuscrito redactado en 411, es un "compendio de un martirologio griego de Asia Menor, del cual se tiene una redacción más completa en la compilación latina, llamada Martirologio jeronimiano".[3] He aquí su principio:[4]

Nombres de nuestros señores los mártires y de los días en que obtuvieron sus coronas.

Mes de Kanún, el primero.

El 26, según los griegos.—El protomártir en Jerusalén, Esteban apóstol, el corifeo de los mártires.

Y 27. — Juan y Santiago, apóstoles en Jerusalén.

1. *JTS* (1919), XX, p. 273.
2. *Zur Johannes-Tradition,* en *ZNTW* (1914), p. 190.
3. L. Duchesne, *Origines du Culte Chrétien,* edición original, 1889, p. 254. La cuestión de los martirologios antiguos está allí desarrollada de mano maestra.
4. Edición crítica del texto siríaco por R. Graffin en las *Acta Sanctorum* de noviembre, t. II, 1, *Martyrologium Hieronymianum,* ed. J. B. de Rosi y L. Duchesne, pp. LII-LXV, el texto concerniente a S. Juan y Santiago, p. LII.

Y 28 de Kanún el primero. — En Roma, la ciudad — Pablo apóstol y Simón Cefas, el corifeo de los apóstoles del Señor.

Para apreciar este texto conviene recordar que "una vez fijada la fiesta de Nochebuena, se le asociaron, ya desde el principio, diversas conmemoraciones relativas a los más grandes santos del Nuevo Testamento. En su Oración fúnebre de S. Basilio, pronunciada el 379, en Cesárea de Capadocia, S. Gregorio de Nisa dice que era costumbre celebrar después de Navidad y antes de 1.º de enero las fiestas de San Esteban, Pedro, Santiago, Juan y Pablo".[1] Sigue el testimonio de los martirologios siro, griego, nestoriano y armenio. El hecho aducido por los adversarios de la tradición joánica es una aplicación pura y simple de este uso litúrgico antiguo. "Es seguro que estas fechas de aniversario han sido fijadas arbitrariamente y no se apoyan en ninguna tradición histórica".

Los textos de S. Gregorio de Nisa (pues al citado por Duchesne: *MG*, 46, col. 789, hay que añadir el no menos claro del segundo panegírico de S. Esteban, *MG*, 46, col. 729 y siguientes) no manifiestan el embarazo denunciado por R. H. Charles, *The Revelation of saint John*, I, p. LVII, que parece no haberlos leído. Que la agrupación en torno de la fiesta de Navidad, de los más grandes testigos de Cristo, haya sido intencionada y de origen litúrgico es lo que prueba la mención misma de Santiago, cuyo martirio y, por tanto, el aniversario caía, según los Hechos de los apóstoles (XII, 1-5), en las proximidades de la Pascua.

### 3. La unidad literaria y el carácter del cuarto Evangelio

Antes de examinar el fin que persigue el autor de nuestro evangelio, conviene entenderse sobre este punto: si se puede hablar de él como de un todo con unidad literaria.

1. L. Duchesne, *Origines du Culte Chrétien*, p. 254 y sig.; H. Delehaye, *Les Origines du Culte des Martyrs* (Bruselas, 1912), pp. 115 y 116. Santiago y Juan, ordinariamente van juntos como hermanos, y, a causa de Santiago, los localizan en Jerusalén. Entre los nestorianos, Juan ha arrastrado a los otros tres evangelistas. Se convendrá en que es inútil discutir los otros indicios presentados por Schwartz y Heitmüller. S. Juan Bautista, tratado,

Pero esta unidad es cosa tan manifiesta, que hasta aquellos que, siguiendo a J. Wellhausen y sobre todo a Ed. Schwartz, la han puesto en litigio, se ven obligados a volver a ella para una gran parte de la obra, aunque por caminos indirectos. Así, J. Weiss admite un escrito primitivo, obra de un discípulo personal de Jesús, probablemente un jerosolimitano, tal vez Juan-Marcos, obra separada en seguida, retocada y completada, mediante la tradición sinóptica, por un discípulo asiático posterior, hablando en nombre de su grupo. Mas, y esto es admirable, como J. Weiss es un crítico de gran penetración, se da cuenta de que el reparto que hace de los pasajes evangélicos entre sus dos "Juanes", el autor y el editor, no se puede justificar por ninguna razón literaria. De un extremo a otro, "el mismo género de piedad, de experiencia religiosa, de estilo". Concluye, por tanto, que los dos hombres "se asemejan mucho" y que, en suma, el escrito primitivo y los arreglos posteriores son casi indiscernibles.[1] Igualmente, Alfredo Loisy, que en la primera edición de su gran Comentario profesaba la unidad literaria, casi como un dogma (pues esto era corolario de su simbolismo integral) en la segunda, abre su vela a los vientos del otro lado del Rin. Así, distingue, también, del libro primitivo, una serie de complementos, tantos como sean necesarios para eliminar todo lo que tenga valor de historia, fuera de lo plagiado a los Sinópticos. Pero después de esto se ve obligado a conceder que hay "unidad, al menos aparente, de espíritu". Expresamente acepta que "el trabajo de redacción... ha conservado la manera y el espíritu místico que caracterizaba la obra primitiva", sin hablar del "estilo místico", al cual "los redactores ulteriores se acomodaron lo mejor que pudieron".[2]

Más, hemos de confesar noblemente que, abstracción hecha de un pequeño número de pasajes (el principal, inspirado, pero no joánico, es el hermoso relato sobre la mujer adúltera. Jo. VII, 53; VIII, 11, V. más adelante), acerca

---

a veces, de "apóstol" (eso es, de hombre apostólico), entra con frecuencia en el círculo privilegiado de la Natividad del Señor. ¡Los armenios también hacen figurar en él, a título de parientes, al rey David, ascendiente, y a Santiago, el hermano del Señor!

1. J. Weiss, *Das Urchristentum* (Gotinga, 1917), pp. 611-612.

2. Alfredo Loisy, *Le Quatrième Evangile*² (París, 1921), pp. 46-63, 65 y *passim*.

de los cuales existen algunas dudas desde el simple punto de vista crítico y también acerca del orden actual de ciertos fragmentos,[1] la unidad de nuestro evangelio es indiscutible. El argumento sacado de la lengua y del estilo del autor basta para probar esta conclusión, aun sin hablar de los ritmos tan característicos. No hay duda que se puede suponer siempre, aun en la *Andrómaca* de Racine y en el *Fausto* de Goethe, un escrito primitivo, copiado por el autor y retocado convenientemente. Pero esto es un conjetura despreciable, porque los procedimientos razonados y aun más, indeliberados de estos excelentes escritores, aparecen en cada página y casi en cada verso. Mas, la originalidad de un estilo no se mide por su pureza clásica, y en este concepto de original nadie aventaja a nuestro evangelista. Con su griego descolorido y sin desagradables incorrecciones,[2] pero también sin arte, inconnexo, pobre de vocabulario, monótono en sus procedimientos de desarrollo, y con sus palabras favoritas,[3] Juan ha creado un estilo propio y peculiar. Los autores cristianos posteriores, que están menos lejos de él, como S. Ignacio de Antioquía o el autor de las *Odas de Salomón,* se le diferencian bastante, y podemos desafiar a la crítica a que encuentre, fuera de Juan, una media página que pueda sinceramente confundirse con lo que él escribió.

Y es que no se trata aquí (y esta observación tiene mucho alcance) solamente de vocabulario o de estilo, sino de

1. El desorden, al menos aparente, no se puede negar, y éste es el único dato verdaderamente objetivo de las memorias de Schwartz que ha sido el punto de partida de las teorías pluralistas. *Aporien im IV Evangel.*, en las *Nachrichten der Goettinger Gesellschaft der Wissenschaften,* 1907, p. 342 y sig. y 1908, p. 115 y sig., p. 497 y sig. El P. Lagrange ha mencionado las principales incoherencias que una simple transposición subsanaría, *Evangile selon saint Jean* (1925), p. CXX. La más considerable de éstas interversiones propuesta por el R. P. Olivieri, O. S. B., pondría el cap. VI antes del V, lo que da un orden más satisfactorio.

2. Tenemos sobre esto un testimonio que aventaja al de los más seguros gramáticos de nuestro tiempo, el de S. Dionisio Alejandrino, que dice (en Eusebio, *HE,* VII, 25, 25; ed. Schwartz, Eusebio del *CB*, II, 2, p. 700) que Juan, no solamente ha escrito con corrección en la lengua griega, sino, también, con gran justeza en la elección de expresiones, en el orden y en la elocución; "muy lejos de encontrar en él barbarismos o solecismos, no se encuentran en él ni idiotismos". Es verdad que Dionisio aboga por una causa, pero la corrección general permanece atestiguada como un hecho.

3. Por ejemplo οὖν, que sale doscientas veces en este breve escrito; más del doble que en los tres Sinópticos juntos. Sobre la lengua joánica, aclaraciones interesantes en M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean* (1925), pp. CI-CXX.

la substancia misma, de la profundidad y la unidad de inspiración que están por encima de una imitación deliberada y lejos de la influencia de un mimetismo inconsciente. El discípulo redactor, de que habla J. Weiss, y los escribas anónimos, efesinos o romanos, de A. Loisy, no tienen ni siquiera el mérito de la verosimilitud. Y si no se puede remedar a *Juan* a capricho, es que no se piensa o no se siente como Juan ha pensado y sentido; muy de otra manera, es verdad, que Pablo de Tarso, pero con una originalidad que no le cede y una penetración que, a veces, le aventaja. Y todo esto con tal abnegación de escritor; tal sumisión al fin que persigue y con tan serena indiferencia por todo lo restante, que un epígono o un transcritor no alcanzarán jamás. Por esto es Juan un verdadero místico y sin duda el más grande de los místicos, aunque dista mucho de ser el más rico y variado, el más artista o el de mejores dotes literarias. Y lo es por esta unificación realizada, por esta consagración de todo su ser al servicio de una sola causa, de un solo amor, de una sola fe, y, finalmente, de uno Solo, pues todo esto, servicio, reino de Dios, fe que salva, amor que beatifica, savia que hace vivir, es, para él, Jesús. A nadie se puede aplicar más cumplidamente la gran frase de los místicos: *Solus Soli;* lo demás le tiene sin cuidado. La respuesta del Maestro a la demanda de Felipe: "Señor, muéstranos el Padre, y nos basta.—¿Tanto tiempo que estoy con vosotros y no me has conocido, Felipe? ¿No crees tú que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?" (Jo., XIV, 8-10.) Estas palabras, que son la definición misma de la mística específicamente cristiana, resumen el evangelio de Juan, y podría afirmarse que no hay ningún rasgo, ningún discurso, ninguna exposición que no se refiera a ella, o de ella no parta. Y, ved aquí porqué todas las tentativas de disección y de división están condenadas a no pasar de ejercicios estériles de virtuosidad crítica.

Estando fuera de discusión la unidad del evangelio, conviene ahora averiguar el fin que se propuso el autor. ¿Pretendió sencilla y principalmente completar las enseñanzas de los Sinópticos, o prevenir en ciertos puntos las conclusiones inexactas que se podían sacar (y sacaban ya) de su letra? No creemos que puedan reducirse a estos límites los desig-

nios de Juan. Esto lo quiere, desde luego, y, de paso, lo hace. Por ello, en lo tocante al cuadro, a la cronología y a la actividad de Jesús en la Judea, el cuarto Evangelio aporta a nuestra información, tan llena de lagunas, complementos de inapreciable valor. Pero el fin principal del autor es otro, y como él mismo dice, su intento esencial es la génesis y la perfección de la fe entre sus lectores: "Estas cosas se han escrito a fin de que creáis que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios y para que por esta fe tengáis la vida en su nombre" (xx, 31).

¿Qué significa esto? ¿Se trata de una apología que habría de tener a los paganos por primeros destinatarios? La lectura de la obra es decisiva contra esta interpretación. No que falten en el evangelio rasgos capaces de mover, de iluminar y menos de estimular la curiosidad de los paganos bien dispuestos; pero el autor supone evidentemente en la mayoría de sus lectores una primera iniciación cristiana, por la ilustración y a la vez por la buena voluntad. Se ha hecho observar que Juan introduce, como conocidos, personajes que no figuran antes en su evangelio: sobre todo las palabras de Jesús se presentan allí, de un extremo a otro, como normativas y teniendo por sí mismas su valor. Es un problema el averiguar si Juan se ha servido de sus predecesores, los evangelistas sinópticos, y en qué proporción. El hecho de dependencia literaria respecto del texto de S. Marcos me parece haber sido puesto ya fuera de litigio.[1] El caso es menos claro respecto de S. Lucas y de S. Mateo. Pero una cosa es el uso hecho por Juan de estos textos y otra el conocimiento que tuvo en común con ellos, aunque no exclusivamente por ellos, de la tradición histórica de Jesús. Este conocimiento es indiscutible; y no solamente lo posee Juan, sino que lo supone poseído también, en sus líneas generales, por los destinatarios de su libro. Las lecciones en éste contenidas convienen más a cristianos imperfectamente instruídos, o no bastante confirmados, que a Gentiles que lo tuvieran todo por aprender. La impresión que se saca de la lectura del evangelio se trueca en certidumbre cuando leemos la epístola[2]

1. En último lugar, *BH, Streeter, The Four Gospels,* 1924, pp. 392-401.
2. En cuanto a la gran epístola, I Jo., B. H. Streeter nota oportunamente que sus relaciones con el Evangelio son tan íntimas y profundas —a pesar de la gran diferencia de forma—, que se impone la identidad de

que le sirve de introducción, y delimita, más que toda reconstitución conjetural, los errores y desviaciones que desea precaver el autor.

Los errantes o, mejor, estos débiles en la fe, tentados por los "anticristos", turbados por las "profundidades" de Satán (Apoc., II, 24), son manifiestamente cristianos: confiesan a Cristo, al menos de palabra, y si la profesión de fe no surte todas sus consecuencias, es sincera por lo menos. Así todo el interés de Juan es recordarles la doctrina recibida "desde el principio", "la enseñanza antigua", que será, sin embargo, "nueva" para ellos, porque todavía no han penetrado su alcance real.[1] Les escribe como a iniciados, no "como a niños", "que ignoran la verdad" evangélica (I, Jo., II, 21). Lo que importa es que se confirmen en la pureza moral del mensaje cristiano, que no se dejen seducir por los que les sugieren que la fe en Cristo vuelve impecables, y pone lo espiritual y gnóstico por encima de la simple observancia de los preceptos, o distinguen sutilmente entre pecado y transgresión. Para Juan, la transgresión de un mandamiento es pecado, que hace perder a Cristo, y ser hijos del diablo. Y nosotros, todos somos pecadores, y permanecemos tales, aunque tenemos en Jesús un redentor y una gracia más fuerte que el pecado y el mundo.[2] Pero, ante todo, ¡que estén alerta contra los anticristos! Porque hay anticristos, muchos, y aun entre aquellos que se adhirieron a Cristo por

autor. "Y pocos entre los que tienen algún sentido del estilo escrito y de las modalidades un poco finas de carácter y sentimiento, vacilarán en afirmarlo, si no fuera por las consecuencias que tal conclusión parece implicar", *The Four Gospels,* p. 460. No basta, por tanto, el saludar con H. J. Holtzmann, *Einleitung in das Neue Testament,* p. 469, en la *Prima Johannis,* la aurora y el "Perugino del Rafael joánico". Hay que ver allí la misma mano y buscar la confesión clara de las preocupaciones que han inducido al autor a componer su evangelio. La comparación de I. Jo., II, 22, y IV, 2, con la conclusión del evangelio, Jo., XX, 31, es probativa: el mismo designio se expresa allí en los mismos términos. Si quedara alguna incertidumbre, desaparecería por la lectura del cap. V de la epístola, verdadera quintaesencia del evangelio joánico, en lo que tiene de más original y característico; el que cree que Jesús es el Hijo de Dios ha vencido al mundo, I Jo., V, 5; Jesús ha venido, no sólo en el agua (del bautismo, que purifica), sino, también, en la sangre (redentora y eucarística, que rescata y alimenta). A estos dos testimonios del amor de Dios se añade el del Espíritu: "Y he aquí el testimonio que Dios (por estos tres testigos) nos da referente a su Hijo; Dios nos ha dado la vida eterna, y esta vida está en su Hijo; quien posee al Hijo, tiene la vida; el que no tiene al Hijo de Dios, no tiene la vida", I Jo., V, 11-12.

1. I Jo., II, 7.

2. I Jo., I, 8; II, 4; III, 4-8; V, 17. Esta protesta contra las perversiones que tendrán lugar claramente en el gnosticismo del segundo siglo tiene su eco, aunque más discretamente, en el Evangelio.

algún tiempo. ¿Quiénes son estos anticristos? Los que niegan que Jesús es el Cristo y que ha venido en carne.[1] No poseen al Padre los que rechazan el don de Dios, el Hijo de Dios, el que es "Dios verdadero y vida eterna" (I Jo., v, 20).

A todos aquellos que tientan o extravían con errores que tienden a poner en libertad los instintos perversos, so color de despreciar la materia, a volatilizar como irremediablemente impuras las humildes realidades carnales que son el soporte de lo divino y que Jesús ha querido tomar para nuestra salud; a separar a éste, ya de las antiguas promesas, ya de la filiación divina, para hacer de El una entidad vaga, un Eón mal personalizado, ni francamente humano, ni verdaderamente divino.[2] A todos éstos, Juan opone un solo argumento, el hecho primitivo, el fundamento primero, puesto de una vez por todas, de la fe cristiana: Jesús, Mesías e Hijo de Dios, realidad espiritual y encarnada, histórica y eterna. De esta realidad, el escritor no habla de oídas; sus informes no son de segunda mano; él mismo la "ha visto con sus ojos, oído con sus orejas, tocado con sus manos".[3] A las deducciones, a las fantasías, a las glosas, el discípulo amado opone su testimonio y, a través de él, el de Jesús. Al hacer esto, no se olvida de los Gentiles, porque los únicos que se han de tener en cuenta son aquellos que desean la luz, bien se encuentren entre los "temerosos de Dios", de las sinagogas de la Diáspora, o bien sean aquellos que se van

1. I Jo., II, 18-22; IV, 1-4.

2. Se puede llamar a estos extraviados los gnósticos, entendiendo por ellos esta forma general y primitiva del gnosticismo, caracterizada en general por la oposición abrupta entre la luz y las tinieblas, considerando a todo elemento material y carnal como tenebroso y, por consiguiente, reprobado, o por una conclusión perversa, dejándolo en una libertad absoluta y sin límites; y por la interpolación entre Dios y la humanidad, de potencias espirituales, de eones diversamente jerarquizados, según los sistemas. Los ensayos de precisión nominal, partiendo de los datos que suministra Ireneo, los Nicolaítas y Cerinto (*AH*, I, 26, 3, y III, 11, 1; sobre los primeros, Nicolaítas o Balaamitas, Ap., II, 6, 14-20, cf. R. H. Charles, *The Revelation of saint John*, 1920, I, p. 52 y sig.; 63 y sig.), no han obtenido resultados decisivos. La figura de Cerinto (G. Bardy, *Cérinthe*, en *RB*, 1921, p. 344 y sig.) permanece incierta, aunque fuera seguramente un hombre peligroso. Yo no vacilaría en identificar los Nicolaítas —cuyo nombre sigue siendo un enigma— con los libertinos denunciados en la I Jo., I, 8; II, 4; III, 4-8; v, 17. Me parece que L. Venard, *Jean (saint), Doctrine générale du quatrième Evangile*, *DTC*, 1915, VIII, col. 560 y sig. tiene razón: "En verdad, hay derecho a pensar que el apóstol, por su enseñanza, se proponía prevenir a sus discípulos contra las falsas doctrinas que comenzaban a extenderse. Pero no lo hace con una refutación sistemática, sino por la simple exposición de una doctrina, donde la fe católica reviste, sin ser alterada, la forma de una filosofía religiosa magnífica", *loc. laud.*, col. 561.

3. Jo., I, 1-2.

abriendo, a tientas, un camino personal a través de las religiones helénicas, las iniciaciones y las escuelas de sabiduría. Si obran de buena fe, no pecarán contra esta luz, y les bastará ser hombres para reconocerla en las palabras auténticas del Verbo encarnado, pues ésta es "la verdadera luz que ilumina a todo hombre". La epifanía evangélica es la respuesta natural y graciosa a las necesidades y aspiraciones que preocupaban a las almas rectas. A todos estos buscadores de Dios, a los que, habiéndole hallado, le buscan todavía, por no haber comprendido aún la plenitud del mensaje cristiano, como a los que claman hacia él sin conocerle, se dirige el autor del cuarto Evangelio. Pero su horizonte se ensancha después de la epístola, e insensiblemente, la rectificación de errores que les hizo coger la pluma cede el lugar, en su designio, a la demostración más desinteresada de las riquezas insondables de Cristo.

Su exposición se abre con un preludio solemne —no un prólogo al cielo, como el del Libro de Job, sino antes que el cielo y la tierra—, donde el Verbo, identificado con Jesús, es proclamado Dios. El Verbo, el Logos, término entonces confuso, a la vez que consagrado, pero siempre inspirador de nobles y levantados pensamientos; el Logos, revelador y mediador, principio de orden, de armonía y de razón, emparentado muy de cerca con lo divino. Esta noción se halla difusa en todas partes, y es quizá vano preguntarse por qué sendero llegó a conocimiento de Juan. Equivaldría esto a preguntar a un pensador del tiempo de Kant dónde había oído hablar de la razón y de las luces, o a un contemporáneo nuestro, de dónde tomó sus ideas de vida o evolución. Se puede hablar de influencia alejandrina porque en Alejandría fué donde se elaboró y engrandeció más la idea del Logos, pero también lo fué en las escuelas de filosofía y en los círculos de los moralistas estoicos. Pero hay que descartar como poco probable una influencia literaria ya venida de Filón, ya de alguna obra hermética que se supusiera haber existido en aquel tiempo.[1]

1. Esta opinión ya sostenida por A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], 1909, I, p. 109: "Aun el Logos de Juan nada tiene de común con el del Pórtico ni el de Filón si no es el nombre", hoy día está en camino de ser aceptada de un modo general por la exégesis más independiente. "No es probable que el Evangelio de Juan dependa literariamente de los filonia-

Los antecedentes bíblicos o rabínicos pueden estudiarse, aunque no nos darán gran cosa. La "Palabra de Jahvé" (*Memra Adonai*) servía tal vez desde entonces a los judíos, y les sirvió seguramente después como sinónimo respetuoso del nombre divino; pero si no se puede negar a este uso alguna influencia en la elección de la palabra, no la tuvo en la génesis de la idea, pues se trata de un verdadero neutro.[1] Más cerca del pensamiento joánico está la noción de Sabiduría: S. Pablo y el autor de la epístola a los Hebreos habían aplicado a Cristo muchos de los atributos bíblicos de la Sabiduría; Jesús encarnado había sido denominado por S. Pablo "fuerza de Dios, sabiduría de Dios".[2] Hay un hecho menos conocido con mucho, pero muy digno de atención, y es el paralelismo estrecho existente entre el papel que Juan atribuye al Verbo encarnado y el que el más antiguo de los Rabinos atribuía a la Torah, "que era al principio, y estaba cerca de Dios y era divina; por la cual todo ha sido hecho y la vida estaba en ella".[3]

Todos estos elementos han podido influir, y sin duda influyeron, sobre el espíritu del evangelista, pero sería lamentable equivocación atribuir a uno de ellos o a la suma de todos una influencia decisiva. Ensayada hacía algún tiempo, en un contexto que la acercaba más a los antecedentes bíblicos[4] esta elección del calificativo de Jesús que abre el evan-

nos": A. Loisy, *Le Quatrième Évangile*², 1921, p. 88. "No se puede pretender con certeza que nuestro autor (Juan) haya leído los escritos del Alejandrino (Filón)": W. Bauer, *Das Johannes-Evangelium*², 1925, p. 7. Sigue una demostración de la incompatibilidad de atributos dados al Logos por los dos escritores.

De la parte católica, véase a J. Lebreton, *Les Origines du Dogme de la Trinité*⁶, 1927, pp. 636-644; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 1925, p. 31 y sig. La opinión contraria ha sido aún sostenida por Pedro Lasserre en su *Drame de la Métaphysique Chrétienne*, ap. *Le Jeuneusse d'Ernest Renan*, II (París, 1925). Puede verse la respuesta en *Études* de 5 de septiembre de 1925, vol. CLXXXIV, pp. 527-554.

1. Sobre la *Memra* (que, a veces, se pronunciaba Adonai), véase la disertación exhaustiva de Strack y Billerbeck, *KTM*, 1924, II, pp. 302-333. Los autores concluyen: "El resultado de nuestra encuesta no es dudoso: la expresión *Memra Adonai* se convierte en sinónimo insignificante, puramente formal, del Tetragrama divino; y es, por consiguiente, impropio para suministrar un punto de inserción al Logos joánico", p. 333. G. F. Moore llega a la misma conclusión, independientemente: *Intermediaries in Jewisch Theology, Memra Shekinah, Metatron*, en *Harvard Th. Review* de enero de 1922.

2. I Cor., I, 24. Sobre la noción bíblica y cristiana de Sabiduría, véase J. Lebreton, *Les Origines du Dogme de la Trinité*⁶, 1927, pp. 122-131, 160 y siguiente, 493 y sig.

3. Véanse los textos rabínicos reunidos por Strack y Billerbeck, *KTM*, I, páginas 353-358.

4. El pasaje del Apocalipsis, XIX, 13, seguramente auténtico, a pesar de los ensayos para probar lo contrario (véase B. Allo, *L'Apocalypse*, París,

gelio y le da su tonalidad propia, no es en Juan, fruto de extraña inspiración o de reminiscencia literaria. Nosotros, como creyentes, la referimos al Espíritu de Dios: los no creyentes pueden hablar del genio; pero todos deben reconocer en este himno al Verbo una de esas inspiraciones en las cuales muchas veces, tras una larga incubación subconsciente, brota el pensamiento como un surtidor de luz. Sólo entonces se dan cuenta de sus posibles adaptaciones y de su manifiesta oportunidad: pero el camino por donde se llegó a formularla permanece en la sombra.

Juan quiere escribir sobre Jesús, y para esto, fiel al instinto genealógico y teológico de su raza, situarlo y conducirlo hasta su origen y hasta Dios. ¿Comenzará, como lo han hecho sus predecesores, por los tiempos de Herodes y de Augusto? No, ¡más arriba! ¿Por el tiempo de los Profetas, de los Patriarcas, de los primeros días del mundo? ¡Más arriba todavía! El comienzo del Génesis dice: "Al principio." Esto es, porque más allá no hay otra cosa que Dios. Hay que remontarse hasta El: "Al principio, cerca de Dios, en el seno de Dios, Dios mismo." Juan ve, ¿qué diremos? ¿La Sabiduría, el Hijo, la Palabra? En El, verdaderamente Dios se ha expresado; en El, Dios, todo nos lo ha dicho de lo que tenía que decirnos: Jesús es la palabra divina, primera y última; es la palabra de Dios, "la Palabra de Jahvé sobre nosotros", es el Verbo:

En el principio era el Verbo
y el Verbo estaba junto a Dios
y Dios era el Verbo.
El estaba en el principio cerca de Dios.

Todas las cosas han sido hechas por El,
y sin él no se ha hecho ninguna.
Lo que ha sido hecho en él era vida,
y la vida era la luz de los hombres,
y la luz brilla en las tinieblas,
y las tinieblas no la comprehendieron...

Era la luz verdadera
que esclarece a todo hombre,

1921, pp. 278-280; R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, Edimburgo, 1920, II, p. 134).

que viene a este mundo.
Estaba en el mundo,
y el mundo ha sido hecho por él,
y el mundo no le ha conocido.

Vino a los suyos,
y los suyos no le acogieron.
Pero a todos los que le recibieron
dióles potestad de ser hechos hijos de Dios,
a los que creen en su nombre,
que no de la sangre, ni de voluntad de carne o de voluntad de
[varón, sino de Dios son nacidos.
Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros,
y nosotros hemos contemplado su gloria,
—gloria como de Unigénito del Padre,—
lleno de gracia y de verdad. (Jo., I, 1-5; 9-14).

Juan, por consiguiente, se apodera de esta expresión Verbo, Logos, para tenderla como un puente entre la verdad cristiana y el pensamiento de su tiempo. El evangelista se conforma, por instinto, más que por elección deliberada, a una necesidad psicológica. "Si se enuncia ante nosotros una idea nueva, y de la cual no tenemos equivalente, no la comprenderemos hasta haber logrado construirla con ideas antiguas."[1] De aquí el bien inmenso[2] de estas equivalencias, en otros casos, equívocas o temerarias, cuando se fijan y se ponen al servicio de un pensamiento firme, con un sentido exacto y determinado. No temamos deficiencias del evangelista en este orden ni que inocule la doctrina de la salvación introduciendo en ella los conceptos técnicos —vagos y a veces contradictorios— del Logos de Heráclito o de Filón, del Verbo estoico o del hermético. Como su Maestro había usado el término general de "Reino de Dios" y la apelación enigmática de "Hijo del hombre", llenándoles de un sentido rejuvenecido, o tal vez nuevo, el discípulo marca con el cuño cristiano, indeleble, la expresión que volaba entonces, con sentidos diversos, en labios de todos los filósofos. Muy lejos de ir a buscar en sus escuelas precisiones tocantes a la per-

1. E. Baudin, *Leçons de Psychologie* (París, 1919), p. 456.
2. Nos parece que se han de entender en este sentido las expresiones un poco extremadas, a mi juicio, del P. Pedro Rousselot, en el bello pasaje de *Christus* sobre el Logos de Juan, ed. de 1921, pp. 1018-1020.

sona del Verbo encarnado, es sobre esta persona conocida anteriormente y como original, donde él modela su concepción. Y como, a pesar de todas sus precauciones, la palabra Logos se presta a interpretaciones deficientes y erróneas, la va reemplazando en el resto del Evangelio por las categorías menos equívocas, *luz, verdad* y *vida*.

Estas expresiones que nos advierten que no debemos desligar a nuestro autor del pensamiento de su tiempo, no nos llevan necesariamente a Alejandría. Vida y muerte, luz y tinieblas, sabiduría y locura, mentira y verdad, realidad y apariencia, carne y espíritu: todas estas antítesis formulan oposiciones elementales, percibidas desde tan antiguo, como hay hombres y hombres que piensan. Pero, además, el Antiguo Testamento había ya preformado, con motivo de las visitas hechas a los hombres por la Sabiduría de Dios, el avance final trazado en el Prólogo joánico.[1] Y, fuera de las Escrituras inspiradas, será el *Libro* palestinense *de Enoc* el que muestra un pasaje análogo y sorprendente:

> La Sabiduría no ha encontrado morada donde habitar;
> por eso le fué señalada una mansión en el cielo.
> La Sabiduría vino para morar entre los hombres,
> y no ha encontrado habitación.
> La Sabiduría volvió a su lugar de origen,
> y ha fijado su morada entre los ángeles.[2]

Juan recoge y modifica la melancólica parábola del viejo Fariseo: en vez de volverse a los cielos, paloma a quien un mundo inhospitalario no ofrece dónde posar, el que es la Verdadera Sabiduría, el Logos divino, a pesar de la hostil acogida por parte de los suyos, ha permanecido entre nosotros, plantando su tienda en nuestro desierto que él hará fecundo con su gracia.

Estas palabras e imágenes que tanto abundan en la tradición de Israel, es seguro que el Señor las emplearía, y de ello los Sipnóticos nos dan más de un ejemplo y S. Pablo

1. Job, XXVIII, 12-14, 21, 23; Baruch, III, 9 y sig.; Eccli., XXIV, 5 y sig.; Proverbios, I, 20 y sig.; VIII, 1 y sig.; IX, 1 y sig.; Sabiduría, VII, 7 y sig.; y el comentario de J. Lebreton, *Origines*[6], 1927, pp. 122-131, 160-161.
2. *Livre d'Hénoch*, XLII, 1-2; en F. Martin, pp. 90, 91; R. H. Charles, en *APOT*, II, p. 213.

más aún. Pero en el evangelio joánico se hallan presentes por doquiera, a modo de atmósfera. Esto se debe, sin duda, a la elección hecha por Juan de las lecciones que pretendía conservar con preferencia, pero también a que él refiere las enseñanzas del Maestro, en los términos más apropiados a la inteligencia de sus oyentes y lectores. A hombres, a quienes podían extraviar y seguramente tentaban las concepciones dualistas, venidas, tal vez, del Irán, pero en todo caso muy difundidas, pues se las encuentra en la base de todos los gnosticismos, y después del maniqueísmo, importaba recordarles en su lenguaje propio que Cristo es la luz, la verdad y la vida.

La luz, esto es, en el dominio espiritual y religioso, aquel don que nos permite discernir el camino que nos conduce hacia el Padre. Tomada más generalmente, es la alegría y el sol del alma; ella la torna pura, desinteresada, noble, resplandeciente. Hija del cielo, viene de lo alto y se opone a lo que viene de abajo, a lo que es vil, egoísta, feo, deforme, a las tinieblas y, sobre todo, a los peores, a las tinieblas voluntarias de la obcecación. Ella revela y regocija, discierne y juzga: así los buenos, que están en disposición de arrostrar su clara mirada, la quieren; los malos, que ella condena, la esquivan y la odian.

La verdad, esto es, en contraste con la ficción, la sombra, la figura, la apariencia, el artificio, la mentira; aquello que constituye lo real, lo sólido y lo eficaz de un agente moral y religioso, sea persona o cosa. Al contrario del manjar vano de las quimeras, el pan verdadero sacia el alma y la apacienta. La viña verdadera lleva frutos sabrosos y durables en vez de pompa estéril de zarcillos y pámpanos efímeros, aptos sólo para engañar al peregrino que pasa por el sendero. El testigo verdad es el que tiene información propia, el que habla de lo que ha visto y oído y tocado por sí mismo.

El agua verdadera es el agua viva, que tiene todas sus propiedades, porque brota fresca y limpia del manantial: porque no se agota ni se corrompe, como la de la charca, de la cisterna, en fin, porque vive.

La vida es el atributo fundamental[1] que hace posible

1. Cf. J. B. Frey, en *Biblica,* 1920, I, p. 37 y sig.; p. 211 y sig. *Le concept de Vie dans l'Évangile de saint Jean.*

todos los otros y al cual nada puede substituir. Es el principio interior de toda acción, en el orden de los espíritus como en el de los cuerpos. Como tal puede tener su más y su menos, y desarrollos sucesivos, yendo de la vida simplemente animal y humana a una vida superior y espiritual, que es, a su vez, un esbozo y fuente de una vida deiforme, estable y venturosa, la vida eterna. Mas, esta vida que los judíos[1] esperaban de su justicia legal, bajo el signo de Moisés, Jesús, que la posee de una manera fontal y con plenitud, la trae mediante su gracia, y otorga realmente a quien le place y no se vuelve indigno, este bien espiritual y supremo.

Porque de su plenitud todos hemos recibido,
y gracia tras gracia.
Porque la ley fué dada por Moisés,
La gracia y la verdad han venido por Jesucristo.[2]

### 4. El valor histórico del cuarto Evangelio

Tal es el clima, tal la atmósfera del paisaje de S. Juan. Es, en verdad, un estado de alma, pero también una descripción objetiva; pues él no se propuso encantar, sino guiar hacia el destino. ¿Qué pretende entregarnos entre las riquezas innumerables —milagros y discursos— que le sugieren sus recuerdos, y de que dirán sus discípulos con ingenua complacencia, "si se escribieran, apenas cabrían en el mundo los libros"? (Jo., XXI, 25).

No es fácil precisarlo, pues la redacción se resiente de las condiciones de una enseñanza oral que ha debido de ser muy larga; y si existen fragmentos, y de los más importantes, que están minuciosamente elaborados, en cambio, el plan general de la obra es muy difícil de determinar. A veces se ha querido tomar, como hilo conductor, el destino de la Luz

1. Se sabe que con esta palabra designa S. Juan habitualmente ya a la masa del pueblo judío, que vive en Palestina y se conforma a la Ley, ya (más frecuentemente) a los corifeos, a los jefes de la oposición hecha a la predicación de Jesús. Véase W. Lütgert, *Die Juden im Johanesevangelium,* en *N. T. Studien... G. Heinrici dorgebracht* (Leipzig, 1914), p. 153 y sig.

2. Jo., I, 16, 17. Sobre la traducción de ἀντί en 16 seguimos, sin entusiasmo, a Lagrange, *Evangile selon saint Jean,* p. 25. Véase, también, J. M. Bover, *Biblica,* 1925, VI, pp. 454-460.

venida a este mundo: su origen celeste, sus manifestaciones sucesivas en los tiempos, su fortuna, tan diversa entre los creyentes, los indiferentes o los adversarios; en fin, sus postreras irradiaciones terrestres y el mantenimiento de su resplandor saludable en un mundo que él mismo se juzga, por el juicio que emite sobre ella. Hay una gran parte de verdad en estos puntos de vista (que se podrían recorrer lo mismo partiendo de la noción de Vida); pero aun representando con exactitud lo que ha hecho Juan, empobrecerían su Evangelio al verterlo en un molde y en un esquema simplificado.

Su Evangelio es, en verdad, una presentación del mensaje de Jesús, una de las formas de la única Buena Nueva; no esa colección de elevaciones sobre los misterios de Cristo, ni ese castillo aéreo de símbolos sutilmente tejidos, como se ha querido suponer.

Diferente de las que le precedieron, sí, pero íntimamente emparentada con ellas, por la solicitud de hacer que se conozca al Maestro y se crea en su doctrina. Por tanto, hay que rechazar en bloque las teorías que consideran como extraña al pensamiento del autor la intención de dar un valor histórico a lo que presenta en su obra como tal, y es casi todo. A decir verdad, esta posición cada día se defiende menos, porque es indefinible en realidad. Unánimemente se reconoce que el autor —o los editores responsables— del evangelio joánico se da por testigo de lo que refiere y quiere se crea[1] que aquello ha sucedido, y que se le crea bajo su palabra.

El examen de la manera peculiar de Juan no debilita la conclusión sacada de su objetivo. Esta manera es, como lo notaba recientemente un crítico de extrema izquierda,

1. Que no se aduzca aquí el alegorismo alejandrino. El más osado de los Padres antiguos, Orígenes, enseña que en las Escrituras, la ausencia de sentido "corporal" (que no ha de confundirse con nuestro sentido literal, puesto que es una variedad suya, esta en la que "el sentido literal se expresa en términos propios, sin metáforas ni figuras") es muy rara y no se la debe suponer sino agotados ya todos los medios para encontrar uno que no sea absurdo o indigno de Dios. Este es el presente caso. Véanse los textos reunidos y comentados en la disertación de F. Prat, *Principes d'exégèse*, en *Origène* (París, 1907), pp. 114-140. Cuanto al más "joánico" de los comentaristas de Juan, S. Agustín, véase lo que sentía: "Ante todo, hermanos, os advertimos y con todas las veras ordenamos que, cuando oigáis exponer el sentido profundo de los hechos narrados en la Escritura, creáis, desde luego, que lo que se os lee ha pasado tal como lo refiere la lectura, no sea que, faltando la base de los hechos, tratéis de edificar en el aire." (*Sermon* II, n. 7; *ML*, XXXVIII, 30.)

pero ya desprendido del simbolismo de antaño, "notablemente concreta".[1] Es la paradoja de S. Juan: este realismo intransigente a la constante elevación espiritual del designio.

Otro hecho, generalmente menos comentado, porque no aparece tanto, aunque es muy cierto, y de gran alcance para la sana inteligencia de la obra, es la importancia que S. Juan concede a la institución eucarística y sacramental. Si no vuelve a relatar el origen del Bautismo y de la Eucaristía, conocido entonces por todo cristiano y todo candidato a la fe, dedica una atención considerable a su valor espiritual en orden a la salvación. Afirma su necesidad y excluye con insistencia toda interpretación que trate de alterarles el carácter visible y verdadero (esto es, eficaz, real), convirtiéndolos en puros símbolos.

Esto es singularmente manifiesto en la Eucaristía, donde la realidad del cuerpo y de la sangre es afirmada solemnemente y sostenida, a pesar de las divisiones y de las defecciones.

En verdad, en verdad os digo
si no coméis la carne del Hijo del Hombre
y si no bebéis su sangre,
no tendréis vida en vosotros...
Porque mi carne es verdadera comida,
y mi sangre, verdadera bebida.
El que come mi carne y bebe mi sangre,
permanece en mí, y yo en él.

(Jo., VI, 53-56).

1. K. L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, en ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ... *Hermann Gunkel dargebracht* (Gotinga, 1923), II, p. 132: "Merkwürdig Konkret°" En el mismo sentido, F. C. Burkitt: "En ningún documento antiguo cristiano, la humanidad real de Jesús se pone tan de relieve como en el cuarto Evangelio", *The Gospel History and its Transmission*[2] (Edimburgo, 1907), pp. 232,233); y H. J. Holtzmann: "Lo que leemos en la Epístola a los Hebreos, v, 7, de los días de la mortalidad, durante los cuales Cristo debía vivir vida de hombre y tener los sentimientos humanos, vale absolutamente para el Verbo encarnado de Juan. Tiene hambre (IV, 8 y 31) y sed (IV, 7 y 9); está cansado del camino (IV, 6). Jamás su alma humana se abisma por completo en el mar de la concepción del Verbo. Y no es sólo la superficie de este mar la que se agita ligeramente por los movimientos sensibles de su corazón y sus tempestades (XI, 32 y 38), sino que llega hasta verter lágrimas, XI, 35, y hasta sentir angustia en faz de la muerte que a El mismo le admira, XII, 27. Lo que se alega contra el valor de estos argumentos se reduce a prescindir y a pasar con los ojos cerrados sobre esto". *Lehrbuch der N. T. Theologie*[2], ed. A. Jülicher y W. Bauer (Tubinga, 1911), pp. 462-463.

Lo mismo sucede en lo tocante a la unidad eclesiástica y sumisión a los pastores legítimos, condición para participar en la vida (véase Jo., [xx, 23]).

La objeción hecha a la historicidad de Juan, en nombre de una pretendida incompatibilidad con los Sinópticos, un estudio más objetivo la fué arruinando poco a poco, aunque en otros tiempos pareciera formidable. Los críticos menos prevenidos reconocen que se ha exagerado mucho la distancia que separa al cuarto Evangelio de los otros tres. Decir con A. Loisy, en su sengundo Comentario, que "para lo que es materia de relato, el trabajo redaccional ha tenido por principal objeto hacer admitir el Evangelio místico, acercándolo todo lo posible a la tradición más o menos flotante que había cristalizado en los Sinópticos"[1] es confesar, aunque de mala gana, que las dos tradiciones se parecen mucho. En realidad, sólo difieren como lo explícito y lo implícito, como una luz constante que muestra en reposo las líneas de un monumento, al cual las palabras traídas por los sinópticos, a manera de relámpago, sólo iluminaron un instante. R. Bultmann califica al Evangelio de S. Marcos (que considera, con todos los críticos liberales, como el más antiguo y el más basado en historia) de "libro de las epifanías secretas".[2] Pablo Wendland había dicho antes: "Jesús está en Marcos, desde que entra en escena, iluminado con todo el esplendor de la divinidad con que le ha investido la fe apóstólica en el Cristo".[3] Por su parte, Juan Weiss había escrito:

La obra de Marcos no contiene sólo una exposición de la doctrina de Jesús, sino la anunciación de la persona de Jesucristo, del Hijo de Dios... Lo que Marcos dice, a propósito de la transfiguración (Mc., IX, 3-7), debe leerse en el sentido que quiere el autor, poco más o menos, como Juan (Jo., I, 4) lo ha formulado: Ellos *contemplaron su gloria,* habitualmente oculta, pero entonces transparente por un momento. Cuando Jesús cura la lepra, la ceguera, todas las enfermedades, cuando ejerce su imperio sobre los demonios, la tempestad y la misma muerte, es —como los demonios con-

1. *Le Quatrième Évangile*[2], 1921, p. 63. Véase, igualmente, *Les livres du Nouveau Testament,* 1922, p. 630.
2. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga, 1921), p. 227. El término se atribuye a M. Dibelius por A. Loisy, *Évangile selon Luc,* 1924, p. 23.
3. *Die Hellenistisch-Roemische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*[3] (Tubinga, 1912), p. 267.

fiesan— el "Santo de Dios" el "Hijo del muy Alto". Así Marcos ve, como muy natural, que Jesús, con antelación, conozca todas las cosas exactamente: su pasión, muerte, resurrección, la traición y las negaciones. Bajo este aspecto, la imagen que nos da de Jesús no es diferente de la de Juan.[1]

Positivamente, la parte histórica de éste se manifiesta por la solidez de su exactitud histórica y geográfica. La evidencia de los hechos lleva a los críticos más emancipados a "los alrededores de la Palestina", donde se explican la posición del autor con respecto a los judíos y la "tonalidad semítica" de su lengua.[2] La reacción sería más rápida y más completa si se tratara de un autor clásico. Hace mucho tiempo que se ha reconocido lo que P. W. Schmiedel llama "corrección geográfica e histórica" de nuestro evangelista. Renán termina un análisis detallado (donde nuestros modernos racionalistas podrían aprender mucho) por una serie de conclusiones, la primera de las cuales es que "considerado en sí mismo, el relato de las circunstancias materiales de la vida de Jesús, como lo presenta el cuarto Evangelio, es superior, por su verosimilitud, al relato de los sinópticos".[3] Nosotros no pedíamos tanto; pero sí hay que conceder a la tradición joánica el valor que a aquéllos no se les regatea.

Detengámonos en un solo pormenor, sorprendente y de una objetividad indiscutible. Fuera de los nombres propios de lugar, que dan todos los evangelios y forman el patrimonio común de la tradición cristiana, cada evangelista aporta su haz de indicaciones topográficas originales. Ahora bien, Juan sólo trae más que los otros tres juntos,[4] y de todas las que se han podido "contrastar, sobre el terreno, ninguna ha sido convicta de error. La mayor parte, se

1. *Das Urchristentum*, 1917, p. 540.

2. W. Bauer, *Das Johannes-Evangelium*², 1925, p. 237. Bauer piensa en Antioquía como el lugar de origen; y Loisy que mantiene "el místico de Efeso", parece dispuesto a hacerle venir "de Siria, tal vez", *Les Livres du Nouveau Testament*, 1922, p. 629.

3. *Vie de Jésus*¹³, apéndice, pp. 477-536. Véase, en el mismo sentido, a M. Lepin, *La valeur historique du Quatrième Evangile*, dos volúmenes (París, 1910), donde se estudia sólidamente la cuestión, y *DAFC*, I, col. 1309.

4. Veinticuatro enteramente nuevas, diecinueve de las cuales son del país y lugares, mientras que Mt. sólo da cinco (y tres son generales), Mc., tres y Lc. siete; total, quince entre todos los Sinópticos. Véanse las listas claras y detalladas del benemérito palestinense, por haber vivido treinta años en Tierra Santa, el P. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 1925, pp. CXXI-CXXVI. El autor concluye "la evidencia de la seguridad topográfica de Juan".

pueden comprobar fácilmente, y este número aumenta con las exploraciones de la Palestina. El autor era, pues, palestinense; pero además se da como testigo ocular: y nosotros comprobamos ahora que ha visto bien".[1]

La "corrección histórica" se manifiesta ya en la mención de gran número de circunstancias particulares que, aun sin gran significación aparente, arrojan mucha luz sobre lo que sabemos ya por otro conducto, sobre la vida de Jesucristo. He aquí un ejemplo calificado por Renán de "pequeno tesoro histórico".

Después de esto, Jesús recorría (predicando) la Galilea, y no quería hacerlo en Judea porque le buscaban los judíos para darle muerte. Pero la fiesta de los judíos, llamada de los Tabernáculos, estaba próxima. Y sus hermanos le dijeron: "parte de aquí, y sube a Judea para que tus discípulos vean las obras que realizas: porque nadie hace las cosas a secreto, sino que busca darse a conocer. Puesto que haces estas cosas, manifiéstate al mundo" (porque sus mismos hermanos no creían en él). Jesús les dijo: "Mi tiempo no ha llegado todavía; pero el vuestro siempre está a punto. El mundo no puede odiaros, pero a mí me odia, porque yo doy testimonio contra él de que son malas sus obras. Subid vosotros a la fiesta, yo no subo todavía a esta fiesta, porque mi tiempo aun no es venido."

"Y dicho esto, él se quedó en Galilea, y cuando sus hermanos habían subido a la fiesta, él subió también, no manifiestamente, sino como de incógnito. Los judíos, pues, le buscaban en la fiesta, y decían: ¿Dónde está? Y había un gran murmullo entre la muchedumbre acerca de él. Algunos decían: "Es bueno". Pero otros replicaban: "No, él seduce a las turbas". Nadie, sin embargo, levantaba la voz al hablar de él, por miedo a los judíos". (Jo., VII, 1-13).

"El disgusto disimulado de los hermanos de Jesús,[2] y las precauciones que se ve obligado a tomar, se exponen aquí con una ingenuidad admirable, observa Renán. La explicación simbólica y dogmática fracasa enteramente aquí. Pues, ¿qué intención dogmática o simbólica hallar en este pequeño pasaje, propio más bien para engendrar la objeción que para servir a las necesidades de la apologética cristiana?... No, no, aquí se puede decir noblemente: *Scribitur ad narrandum.*"[3]

Se podrían multiplicar los ejemplos. ¿Hay nada de

1. M.-J. Lagrange, *loc. laud.*, p. CXXV, y pormenores, *ibid.*, p. CXXVII.
2. Sobre los "Hermanos de Jesús" véase p. 201, n. 4.
3. *Vie de Jésus*[13], Apéndice, pp. 499-500.

más precio que los relatos joánicos sobre la actuación de Cristo en Jerusalén, para explicar y justificar esta frase referida por los Sinópticos (pertenecientes, sin discusión, a lo que llaman los liberales Colección de Discursos y que, según ellos, es la parte más sólida de nuestra información sobre la doctrina de Jesús): "Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a aquellos que te son enviados (por Dios), ¡cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la gallina a sus polluelos, debajo de sus alas, y tú no quisiste!"[1]? "Sólo el cuarto Evangelio permite dar su verdadero valor a estas palabras, y si no existiera, para esto, sería necesario inventarlo".[2]

Pero, como nota a este propósito Fed. Loofs, el prejuicio de muchos críticos los ciega: "Es evidente que una concepción exclusivamente humana de Jesús obliga a los que la aceptan a declarar que el cuarto Evangelio no es obra de Juan, y más aún, que no es digno de fe. Pero, por esto mismo, tal concepción se muestra incapaz, desde el punto de vista histórico, de hacer justicia a las fuentes".[3]

Pero hay más: este escrito que se abre, bajo el Prólogo solemne, más arriba transcrito, donde el Verbo es proclamado Dios, y que se presenta deliberadamente sin perspectiva en lo referente a la suprema dignidad del Mesías, revela, a un examen atento, los rasgos más característicos de la historia evangélica. La economía de la manifestación de Jesús se marca en la génesis, retrocesos y progreso de la fe de los discípulos en su Maestro.[4] Dígase lo mismo de las limitaciones humanas del Señor,[5] de las oposiciones encarnizadas que encuentra y de la clarividencia superior de los odios que su predicación suscita. Esto son notaciones históricas, inesperadas, que parecen a primera vista extrañas y aun opuestas al fin confesado por el escritor.

Más delicado para manejar, pero no menos importante, es el indicio que se toma de la lengua y hábitos mentales del

1. Mt., XXIII, 37; Lc., XIII, 34.
2. J. Moffat, *An Introduction to the literature of the N. T.*[3] (Edimburgo, imp. de 1920), p. 541 y sig.
3. F. Loofs, *What is the truth about Jesus Christ* (Edimburgo, 1913), p. 100.
4. Véase pág. 207.
5. Jo., XII, 20-28; XIV, 28: "El Padre es mayor que yo, etc.". Véase, sobre este texto, el capítulo *La persona de Jesús*, pág. 328.

autor: es un Semita el que ha pensado, compuesto y rimado el evangelio. Ensayos recientes, debidos a competencias reconocidas,[1] no han conseguido, a nuestro entender, demostrar que la obra sea la traducción de un original arameo: la corrección relativa del texto y sobre todo el uso de expresiones helénicas corrientes, muchas de las cuales confinan con el tecnicismo, parecen dar probabilidades a la tesis contraria. Pero queda como cierto que, aun escribiendo en griego, Juan retiene las maneras de sentir y de componer, propias de un judío, así como Rabindranath Tagore cuando escribe en inglés (y lo hace más que correctamente) se manifiesta escritor indio y bengalí —o por citar un ejemplo más próximo, como el novelista José Conrad "es polaco por su palabra interior", aunque escriba directamente en inglés y "su vocabulario tenga toda la riqueza concreta del fondo anglosajón" superior a veces al de Rudyard Kipling.[2] Así, guardada la debida proporción, nuestro evangelista permanece semita por "su verbo interior" y lo muestra tanto más cuanto su obra ha sido compuesta en estilo oral, como lo atestiguan los numerosos recitados rítmicos que en ella se han puesto de relieve.

Las maneras de pensar y discutir propias del judaísmo son tal vez allí todavía más patentes y no se necesita ninguna iniciación técnica para echarlas de ver. El viejo Holtzmann lo había notado ya: "Su pensamiento (de Cristo, tal como lo presenta Juan) se mueve en el procedimiento lógico de los *Middot* rabínicos (VIII, 47; X, 28-29) de lo semejante a su semejante (III, 6), del menos al más (VII, 24),[3] de lo más alto a lo más bajo (VIII, 46)." El testimonio de los sabios israelitas contemporáneos que han estudiado el evangelio es unánime.

Uno de los más eminentes, entre ellos, Is. Abrahams,

1. Véase C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford, 1922), que es actualmente la obra principal.
Sin ir hasta la hipótesis de un original arameo, se puede afirmar que todos los sabios competentes están ahora de acuerdo en reconocer el color semítico muy acentuado de la lengua del cuarto Evangelio.

2. E. Legouis y L. Cazamian, *Histoire de la Littérature Anglaise* (París, 1924), p. 1254.

3. *Lehrbuch der N. T. Theologie*², 1911, p. 463. Estas confrontaciones son más demostrativas si se tiene en cuenta que J. H. Holtzmann se veía arrastrado, por el espíritu de su época y de su Escuela, a dar preponderancia al elemento helenista en el cuarto Evangelio.

se expresa de este modo: "Los doctores Güdemann, Büchler, Schechter, Chwolson y Marmorstein han demostrado que el Talmud hace creíbles los pormenores que muchos exegetas cristianos han estado casi por poner en duda. El hecho más notable en este género ha sido la fuerza cumulativa de los argumentos aducidos por los escritores judíos en favor de la autenticidad de los discursos del cuarto Evangelio, sobre todo si se les vuelve a situar en las circunstancias en que Juan refiere haber sido pronunciados".[1] Y no se oponga aquí la afirmación de Ernesto Renán: "El cuarto Evangelio es el menos judío de los escritos del Nuevo Testamento".[2] Sólo podrá tener un sentido sostenible, comentándolo con la frase de A. Jülicher, según la cual, este Evangelio sería "el más antijudío del Nuevo Testamento".[3] Pero es preferible decir que Renán —más excusable hace cincuenta años que lo sería ahora— se ha equivocado, pues la fórmula de Jülicher es también extremada. En realidad, la posición de Juan con respecto a su raza y a su pueblo se asemeja por mucho a la de S. Pablo. Como Pablo, y con tanta claridad como él, reivindica para Israel el privilegio de intermediario entre Dios y el humano linaje: "La salud viene de los judíos" y "Nosotros adoramos lo que conocemos".[4] Pero, además, las garantías esenciales que el autor invoca son las mismas en que Israel ponía su confianza: "La Escritura que no puede salir fallida";[5] Moisés, "que ha escrito sobre Cristo;[6] Abraham, el padre de todos los creyentes, que saltó de alegría a la contemplación anticipada de los días de Cristo;[7] los profetas[8] anunciadores de la gran efusión del Espíritu; los verdaderos creyentes saludando a Jesús con las apelaciones tradicionales:

1. *Rabbinic Aids to Exegesis,* en *Cambridge Biblical Essays,* p. 181. El resultado de estos trabajos, como sus progresos, se consigna en el *Commentaire d'après le Talmud et le Midrasch,* por H. L. Strack y Pablo Billerbeck, *KTM,* 1924, II, pp. 303-588.
2. *L'Antéchrist,* 1873, p. XXV.
3. *Einleitung in das N. T.*[5], 1906, p. 321.
4. Jo., IV, 22. Que el *nosotros* lo diga aquí Jesús en nombre de los judíos es lo que se desprende con evidencia del contexto, Jo., IV, 9; y esto es decisivo, como lo notaba ya J. H. Holtzmann, *Lehrbuch der N. T. Theologie*[2], II, p. 397; cf. Pablo, Rom., III, 1-5;; IX, 1-6, etc.
5. Jo., XV, 25.
6. Jo., I, 45; V, 46; VII, 19.
7. Jo., VIII, 31 y sig., 56.
8. Jo., VI, 45.

¡Hosanna!
¡Bendito el que viene en nombre del Señor
y el Rey de Israel![1]

Una de las persecuciones que se hará sufrir a los primeros discípulos será la expulsión de las sinagogas; no se despedirán de ellas por propia iniciativa.[2] Como sus tres predecesores, Juan transcribe el título puesto en la cruz, pero más completamente y precisando que estaba formulado en tres lenguas; allí se lee:[3]

JESÚS NAZARENO,
REY DE LOS JUDÍOS

A cada página pone al lector como testigo del cumplimiento de las profecías.[4] Por último, que el sumo sacerdote en funciones manifieste, no obstante su indignidad personal, espíritu de profecía, Jesús lo encuentra muy natural.[5] A estas indicaciones que apoya todo el Evangelio, los partidarios del antisemitismo joánico no encuentran qué oponer, sino, a más de las palabras del Maestro contra los malos pastores que le habían precedido, la apelación habitual y generalmente, aunque no siempre, peyorativa de "Judíos". Esta designación global, que abrevia las distinciones de partido, menos clara a un auditorio formado de Gentiles, es muy natural y tiene analogías en todos los países donde dos civilizaciones, dos lenguas o dos concepciones de la vida, no sólo se yuxtaponen, sino que se encadenan y a veces se enfrontan, como en la India la cultura antigua y la europea.

En cuanto a las palabras de Jesús: "En verdad, en verdad os digo, yo soy la puerta de las ovejas. Todos los que han venido (antes de mí) son ladrones o robadores — pero las ovejas no los han escuchado. Yo soy la puerta", su exégesis literal es difícil, y el estado mismo del texto[6] es de ello una

1. Jo., XII, 13.
2. Jo., XVI, 2.
3. Jo., XIX, 19-20.
4. Jo., XII, 37 y sig.; XIII, 18; XV, 25; XVII, 12; XIX, 23-24, 28, 29, 36, 37.
5. Jo., XI, 51.
6. Jo., X, 7-8. Las palabras "antes que yo πρὸ ἐμοῦ" faltan en buen número de las unciales y cursivas griegas. Y lo más grave es que no se encuentran ni en la *vetus* latina o la Vulgata, ni en la tradición siríaca, ni en la copia (sahídica). Nosotros las conservamos aquí como *lectio difficilior* con la gran mayoría de los editores del texto griego.

prueba. Todos admiten que no intenta comprender ni a Moisés ni a los profetas del Antiguo Testamento, incluyendo al más grande y el último de todos, Juan el Bautista. Pero cesa el acuerdo cuando se trata de designar a los "robadores y ladrones". Muchos opinan, siguiendo al Crisóstomo, que se trata aquí de los "falsos Mesías", como Judas el galileo,[1] y, sin duda, hay que añadir todos aquellos que, por ambición personal o estrechamente nacional, han falseado las notas del Reino de Dios. El resultado de estas tentativas interesadas o violentas se indica en el versículo siguiente: Es muerte y destrucción mientras que el Buen Pastor ha venido a dar a los hombres sus ovejas, vida y vida en abundancia.

Este rasgo, y la confesión triste o patética[2] de la infidelidad de muchos israelitas, y señaladamente de la mayoría de los jefes, no son, en manera alguna, de un antisemita decidido, menos aún (como se ha llegado a defender) de un hombre de origen helénico.

La más simple psicología advierte lo contrario; así es como un convertido ardiente (salvas todas las diferencias que implica la diversidad de tiempos y de lenguajes) juzga a los hermanos que no le siguieron, por obstinación, hasta la morada de la luz. Un extraño siente más que ellos su desgracia, pero, a veces, juzga menos severamente su malicia.

## Conclusión

La tradición antigua que atribuye a Juan, hijo del Zebedeo, el cuarto Evangelio y la obra joánica entera, si bien deja subsistir problemas que no es posible resolver con los solos recursos de la crítica en el estado actual de nuestros conocimientos, es, sin embargo, la que se presenta como más verosímil y más sólidamente apoyada. Creemos que no hay

1. Así M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, pp. 277-278: rechazado el πρὸ ἐμοῦ, se vuelve este sentido más natural y corriente. Así también W. Bauer, *Das Joh. Evangelium*[2], p. 135; y A. Loisy, *Le Quatrième Évangile*[2], pp. 322-323, que añade los jefes incrédulos del Judaísmo; J. Knabenbauer, *Commentarius in Johannem*, pp. 327-328, y J. Belser, *Das Evang. des Heiligen Johannes*, 1905, pp. 320-321, que entiende sólo en este pasaje a los fariseos, donde yo vería más bien los "mercenarios" de los versículos 12-13.

2. Jo., XII, 36 *b*-46.

para qué discutir más las pretendidas incompatibilidades que han sustentado demasiado tiempo la polémica. La fecha de la redacción por escrito del evangelio —últimos años del primer siglo— representa el fin de larga elaboración, no la improvisación, que sería inverosímil, de un viejo encanecido. Que el apóstol se haya encontrado, en su edad avanzada, con fuerzas e iniciativas suficientes para fijar, por fin, una catequesis, desde largo tiempo redactada en estilo oral, a la manera hebraica, esto no es tan extraordinario, y muchos ejemplos contemporáneos hacen creíble esta hazaña.[1] Porque no hemos de figurarnos al discípulo amado en completo aislamiento o privado de una asistencia filial entre los discípulos que él había formado. Si la personalidad muy acusada del estilo no permite suponer un Marcos junto a este otro Pedro, no excluye en manera alguna los servicios de un secretario y mejor de un grupo de fieles, de los cuales, quizá formaron parte Aristión y Juan el anciano, poniendo por escrito, sujetos a su revisión, los relatos del anciano maestro antes de garantizar con su autoridad, al fin de la obra, su origen apostólico y su veracidad.

Menos aceptable aún es la objeción del "pescador de Galilea", a quien se declara incapaz de la cultura de que da muestras el Evangelio. Esta objeción se apoya en una asimilación completamente injusta, entre el estado social y religioso de los Israelitas del siglo I y de nuestras castas recientes. La superioridad de la cultura clásica y la institución de profesiones liberales han acreditado la idea de que un hombre del pueblo, un primario, no podría elevarse sino por excepción a un nivel literario un poco distinguido. Es una equivocación lamentable transportar estas nociones de clases a la Palestina antigua. Como la mayor parte de los doctores —S. Pablo es un ejemplo— aprendían y ejercían un

1. Es interesante observar que el tiempo que separa los acontecimientos de la relación de nuestro evangelio es aproximadamente igual al que transcurrió entre la primera cruzada de S. Luis, 1248, y el momento en que el señor de Joinville la puso por escrito, de una manera tan viva, hacia 1305-1314.

Y en nuestros tiempos, la más poderosas iniciativas sociales del Papa León XIII, nacido en 1810, fueron tomadas por éste entre sus ochenta y uno y noventa y un años: 1891, Encíclica *Rerum Novarum*; 1901, Encíclica *Graves de communi*.

En fin, el comentario de T. Zahn sobre el Apocalipsis, tan citado en estas páginas, lleva la fecha de 1924; teniendo el autor ochenta y seis años (nació el 10 de octubre de 1838).

oficio que les ponía al abrigo de las necesidades, también gran número de ricos y poderosos, y aun sacerdotes, eran tenidos por rústicos y mal educados y sin cultura religiosa.[1] Esta, fundada ante todo en la Biblia, exigía, más que iniciación técnica, aplicación, memoria y piedad. Si es verdad que el legalismo había llegado y sobre todo, iba a llegar a ser una ciencia complicada y erizada de dificultades, sin embargo, un conocimiento real de la Ley y de los Profetas era patrimonio de todos los Israelitas, con sólo un poco de buena voluntad. Un hombre ordinario como Akiba debía elevarse hasta el magisterio y formar escuela; un campesino, un pescador, con la sola instrucción recibida en el hogar y después en la escuela elemental adosada a cada sinagoga, no solamente sabía leer, escribir y contar, sino que recibía, por medio del hebreo aprendido para entender la letra de las Escrituras, algo semejante a lo que el estudio del latín litúrgico puede dar a un joven cristiano. Esta instrucción, teniendo por centro la Biblia, desarrollaba poderosamente el sentido religioso: los salmos, cuya mayor parte se aprendían de memoria, la recitación rítmica y la danza, teniendo por letra los más bellos pasajes de la Ley y de los Profetas, y el servicio de las sinagogas, completaban la obra entre los mejor dotados.[2]

No es, por tanto, a nuestras sociedades secularizadas y diferenciadas a quienes hemos de pedir ejemplos, sino a grupos sociales como la parroquia en los distritos antiguos del Canadá francés, como los centros musulmanes e hindúes, donde la formación religiosa es la esencial y verdadera trama sobre la cual se inserta toda la vida intelectual. Sin formación técnica alguna, y sólo con la inquietud y deseo de mayor perfección, ¿no tenemos a S. Francisco de Asís?[3]

1. Cf. G. Foot Moore, *The Am-Ha-arez and the Haberim* en *Beginnings of Christianity* (Londres, 1920), I, pp. 441-442. "Los *am-ha-arez* no eran necesariamente de la más baja clase social... la línea de demarcación estaba señalada, no por el nacimiento o categoría social, sino, podríamos decir, por la cultura y la piedad y la distancia no era tan grande que los hombres no pudiesen salvarla".

2. Véase A. Edersheim, *La société juive à l'époque de Jésus-Christ*, traducido por G. Roux (París, 1896), c. VII; G. Farmer, *Boyhood*, y David Smith, *Education*, en *DCG*, I, pp. 222 y sig. y 507 y sig.; *Education*, en *JE*, V, p. 42 y siguientes. Sobre el estado social de los campesinos galileos, se encuentran interesantes detalles en B. Schwalm, *La vie privée du Peuple Juif à l'époque de Jésus-Christ* (París, 1910), pp. 89 y sig.; 103 y sig., y 169 y sig.

3. J. Joergensen, *Saint François d'Assise*, ed. 1909, p. 343 y sig.; F. Cuthbert, *Life of S. Francis of Assise*, l. III, c. VII, ed. 1917, pp. 346-369.

Lleno de ardor y de fe, un joven,[1] un "hijo del trueno" ingresa primero en la escuela del Bautista; después, en la de Jesús, y bajo este magisterio adquiere mucho más de lo que creyera en un principio.[2] Llegado a la madurez, y ya conductor de hombres, en relaciones constantes, primero en Jerusalén, después en Samaría, en seguida, en Siria y en Asia: en Antioquía, tal vez, casi seguramente en Efeso, con cristianos judaizantes, con cristianos reclutados en torno de las Sinagogas de la Dispersión, con cristianos venidos de la Gentilidad, con paganos, obligado a enseñar, a gobernar iglesias, a defenderlas contra las embestidas de errores sutiles o groseros, el apóstol, el profeta, se establece, finalmente, en su oficio de doctor. Su autoridad, siempre considerable, se acrecienta a medida que sus antiguos colegas son llamados a dar con su sangre testimonio a Cristo. Al quedar solo, le fuerzan a poner por escrito su Evangelio. No vacilemos en afirmar que este pequeño libro extraordinario se explica mejor, dictado por este hombre, que por ninguna de las hipótesis imaginadas para substituir la opinión tradicional.

En particular, la elevación, la originalidad singular del fondo, no obstante el contacto, más que todo verbal, con el pensamiento filosófico ambiente; el irreductible semitismo del pensamiento vaciado en categorías elaboradas por el helenismo y las religiones orientales; la lengua fundamentalmente popular,[3] pero exenta de estos barbarismos que caracterizan a su libro anterior y más personal, el Apocalipsis; los adversarios claramente descritos en la primera epístola, relegados aquí a un segundo plano; los Sinópticos, en substancia conocidos, pero literariamente apenas utilizados, completados ahora e interpretados con autoridad; la revelación del Maestro desembarazada ya de las sombras y, por decirlo así, de los pañales de su conversación humana; estos rasgos, ¿no son, por ventura, los que se podía esperar de un

1. Josefo cuenta de sí mismo (*Vita*, n. 2, ed. Dindorf, I, p. 794) que, a la edad de dieciséis años, se ejercitó en la vida de perfección, y, finalmente, en un paraje desierto, bajo la dirección de un asceta llamado Banún, practicaba inmersiones de día y de noche, y se alimentaba frugal y pobremente, y vistiéndose con hojas de árboles hasta la edad de diecinueve años.
2. Jo., II, 22; VII, 39; XII, 33, etc.
3. A. Deissmann vuelve muchas veces sobre esto con ejemplos en su apoyo, en *Licht vom Osten*⁴, 1923, pp. 54, 100, 211, etc.

testigo calificado, independiente, discípulo y amigo de Jesús? De aquí, también, el carácter fragmentario de un relato que no aspira a ser completo y que se dirige a cristianos iniciados, que comprenden qué es "nacer del agua y del Espíritu" y "comer la carne y beber la sangre" de Cristo. De aquí esas lagunas desconcertantes, la ausencia habitual de transición, la suposición de que las personas y los hechos son ya conocidos, la elección entre los milagros evangélicos de un solo hecho típico, propio para simbolizar una de las fases del Evangelio: el Cristo-Salud, Cristo-Alimento, Cristo-Luz, Cristo-Vida. De aquí, por último, esta mezcla casi constante de reflexiones y de glosas, esta lengua abstracta en las partes doctrinales, concreta a maravilla en las narraciones, esta monotonía de procedimientos literarios: dialogismo, grupos binarios, ternarios y septenarios, negligencias, ensayos de fórmulas, hasta darles sus límites definitivos. De aquí, para terminar, esa especie de fusión del autor con su modelo que hace difícil y a veces incierta la división entre el fin de las palabras de Jesús y el principio de las reflexiones de Juan.[1]

Esto explica naturalmente el crédito y la falta de oposición para este evangelio espiritual, en las iglesias que ya poseían la tradición y los evangelios sinópticos. Los adversarios del origen joánico se permiten aquí libertades sin ejemplo. Después de haber cargado a un profeta sin nombre, sabiamente retocado por escribas sin escrúpulos, o a la figura histórica, pero frágil, del compañero de Aristión, Juan el Anciano,[2] con el peso formidable del evangelio, y después de haber denunciado las ficciones o fraudes literarios de los que lo habían protegido con el nombre de Juan el Apóstol, estos eruditos encuentran lo más natural del mundo que la imitación audaz haya obtenido éxito general e inmediato. Porque es indiscutible que las Iglesias de que tenemos testimonios ciertos, la Póntica por Marción, la Romana por Justino y su discípulo Taciano, las Asiáticas y la Gala por Ireneo y su fiador Policarpo, la Alejandrina por Heracleón y Ptolomeo, y la Frigia por Montano, po-

1. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean,* 1925, p. CXLVII y sig.
2. El cual, si se juzga por las tradiciones que transmitió a Ireneo y a los otros Padres antiguos, por medio de Papias, no hizo más que añadir groseros adornos a los datos de nuestro Evangelio.

seen desde mediados del siglo II la colección de los Cuatro; y nadie que sepamos ha pensado jamás en agregarle el quinto.

Estos son hechos comprobados que los críticos negativos no quieren que se les recuerden, o los cubren con una oleada de conjeturas sutiles sobre las fuentes, el género literario, las analogías, las réplicas paganas, maniqueas o mandeanas, de nuestro evangelio. No estará de más repetir, en vista de estos extravíos, la frase del antiguo profeta, aquel día inspirado: *Magna est veritas et praevalebit.*

Este doble carácter de evangelio espiritual y de testimonio personal, independiente y autorizado, nos indicaba el uso que habíamos de hacer del cuarto evangelio. No utilizarlo hubiera sido mutilar, empobrecer y deslustrar nuestra exposición; yuxtaponerlo simplemente y en todos los casos, a los Sinópticos, tratarlo en el mismo plano y con el mismo método, hubiera sido desconocer las profundas diferencias que la tradición cristiana y el examen de la obra nos inclinaban a considerar en él como verdaderas. Sólo restaba buscar en el evangelio joánico un suplemento o un complemento (a veces muy apreciable) de información. Hacía falta situarlo en plano distinto en altura y en profundidad, para encontrar allí las inspiraciones, las sugestiones y las líneas de interpretación que se pueden esperar de aquella obra donde un discípulo, un amigo personal del Maestro, ha depositado su pensamiento definitivo, ha reunido y explicado aquellos recuerdos suyos que consideraba más a propósito para comunicar la fe en Jesús, el conocimiento y el amor a Jesús.

# LIBRO II

# EL MEDIO EVANGELICO

## PRELIMINARES

Antes de estudiar un testimonio es necesario colocarlo en su propio cuadro, si queremos ponernos en condiciones de comprenderlo. En vano leeremos, por ejemplo, el texto íntegro del Concordato concluído en 1801 entre el Primer Cónsul Napoleón Bonaparte y el Papa Pío VII; si no estamos familiarizados con los hechos que precedieron a este gran acto, el documento, en su mayor parte, será para nosotros letra muerta. Y eso que se trata de textos redactados en nuestra lengua y de acontecimientos relativamente recientes, que tuvieron lugar en nuestro país. ¿Qué sucedería si tuviéramos que examinar palabras o acciones separadas de nosotros por casi dos milenios y encuadradas en una sociedad muy especial, que se vendrá completamente a tierra cuarenta años más tarde?

¿Se dirá tal vez que el testimonio de Cristo posee la singularidad favorable de no pertenecer únicamente al pasado? Recibido, custodiado, transmitido por la Iglesia, adaptado por ella a todos los tiempos y a todos los países, consérvase en el corazón de los cristianos. Lejos de ser cosa muerta, objeto de pura erudición, sobrevive, no a la manera del derecho romano en el moderno, por algunas de sus principales disposiciones y de sus orientaciones duraderas, sino como realidad viviente y operante. ¡Enhorabuena! Pero si su eficacia no ha disminuído, si la "presencialidad" de este testimonio (por usar una palabra de S. Agustín) aunque se haya modificado, no se puede decir que se haya abolido para nosotros, será, sin duda, de gran importancia, de supremo interés estudiarlo directamente en su primera y auténtica letra.

Esta inteligencia, a su vez, supone una exposición que sitúe aquel mensaje en el medio ambiente propio de aquella época y país.

Conocemos el cuadro de la historia y de la predicación evangélica, ya por los mismos evangelios, ya por los escritos y documentos de toda especie,[1] que pertenecen con seguridad o probabilidad muy grande a los siglos que precedieron o siguieron inmediatamente a la era cristiana. Aquí procuraremos utilizarlos teniendo en cuenta solamente los datos y conclusiones que se puedan mirar como aceptados sin controversia.

## 1. Estado político del mundo Judío

Procedente del "Padre Abraham" (*Lc.*, XVI, 24), el pueblo de Israel[2] estaba sometido, en los tiempos evangélicos, a dos regímenes muy diferentes, según que los hijos de las doce tribus de Israel habitasen la Tierra Santa, constituyendo todo el fondo de la población —quizá dos millones de hombres[3]— o se hallasen como colonias israelitas dispersas allá o acullá entre los gentiles. Dase a estas colonias el nombre genérico de Dispersión (διασπορά). Porque, en el mundo sólo había un lugar agradable a Jahvé para su culto público:

1. Haría falta un largo estudio técnico para presentar con sus fechas esta literatura importante y en gran parte anónima o pseudónima, toda vez que muchos de sus documentos principales, como el *Libro de Henoch,* resultan de la agrupación artificial de escritos de carácter y época diferentes. Por desgracia, muchos los tenemos en traducciones de tiempos muy tardíos, y frecuentemente existen dudas hasta sobre la lengua en que se compuso el original. A pesar de estas dificultades, que ningún profesional ignora, un número imponente de documentos pueden fecharse de una manera aproximativa, pero segura, y la mayor parte de ellos se pueden interpretar en sus líneas generales, sin peligro de errar.

2. Judío se dijo primeramente de los que eran originarios de la tribu de Judá; después, a la vuelta de la cautividad, se extendió a todo Israel.

3. El censo de enero de 1922 arrojaba para la Palestina la cifra de 761,796 habitantes; de ellos unos 210,000 correspondían al distrito de Jerusalén, y 85,000, a la Galilea; pero este país estaba entonces seguramente más poblado. No se equivocaría mucho el que elevara este número al millón de personas. Los únicos informes un poco autorizados son los que da Josefo sobre la población de Galilea hacia el 65. Aun teniendo estas cifras por un poco aumentadas, no se puede evaluar en menos de un millón el número de habitantes de sólo Galilea. W. Sanday, *Sacred Sites of the Gospels,* p. 16, propone para toda la Palestina dos millones y medio de habitantes. Véase, también, J. Moffat, art. *Population, Dict. of Christ and the Gospels,* 1909, II, p. 383.

el Templo de Jerusalén, reconstruído, tras la cautividad de Babilonia, por Zorobabel, y después reformado y embellecido por Herodes el Grande. Los judíos de la Dispersión no tenían, con arreglo a la legislación del Deuteronomio, templos para ellos. Esta disposición, severa, sí, pero que mantenía poderosamente la unión de los dispersos con Jerusalén, parece haber sido fielmente observada. Hasta los tiempos últimos no se le conoció más que una excepción, la del templo restaurado y consagrado a Jahvé[1] hacia el 164-162 antes de Jesucristo, en Leontópolis (nomo de Heliópolis, Egipto), con la autorización de Tolomeo VI, Filometor.

Unos papiros redactados en arameo, descubiertos a partir del año 1905, nos han revelado la vida íntima de una importante colonia judía, fijada en Elefantina, a las puertas de la Etiopía, a la altura de la primera catarata del Nilo, entre el 471 y 406 antes de Jesucristo. Por este documento se ve que los judíos poseían allí un verdadero templo, dedicado a su Dios Jahvé (Jaho o Jahú). Este templo existía desde la época de la última campaña de Cambises en Egipto (525 a. de J. C.). Destruído por los sacerdotes del dios carnero Khnum, con la complicidad del gobernador Widrang, en 409, el edificio estaba todavía en ruinas el año 406, fecha de la petición de licencia para reconstruirlo, dirigida a Bagohi, que administraba la Judea en nombre de Darío II.

Los dispersos suplían el culto sacrificial por reuniones que se celebraban el sábado en las "sinagogas"[2] o "proseucos", escuelas y lugar de oración a la vez. En estas reuniones, los escribas[3] o levitas (si se hallaban presentes) desempeñaban un oficio importante, aunque no indispensable. El ser-

1. Cf. S. A. Fries, *Iahvetempel ausserhalb Palaestinas*, en *Beitraege zur Religionswissenschaft*, 10 y sig., publicados por la *Religionswissenschaft. Gesellschaft in Stockolm* (Stockolmo, 1924), I, pp. 143-165.

2. Sinagoga se dijo primero de la comunidad, y, poco a poco, el nombre pasó al edificio que venía a ser centro de ella. La institución de las sinagogas en este sentido derivado es posterior a la cautividad del 588 antes de J. C. De ellas se encuentran vestigios ciertos en Egipto durante la segunda mitad del siglo III anterior a la era cristiana. Su multiplicación en Judea parece haberse verificado más tarde, pero en los tiempos evangélicos esta institución había adquirido un desarrollo considerable. R. W. Moss, en *Dictionary of Christ and the Gospels*, II, 689-692; H. L. Strack, *Synagogue*, *REP*³, 1907, XIX, 223-226.

3. Escribas = γραμματεῖς = los letrados, hebr. *soferim*. S. Lucas los llama a veces νομικοί, νομοδιδάσκαλοι, lo que expresa mejor su verdadero carácter de gente que ha estudiado la Ley *ex professo* y hacía profesión de explicarla.

vicio comenzaba por la recitación del *Schema*, compuesto de tres fragmentos del Pentateuco,[1] acompañados de bendiciones. Uno de los asistentes, vuelto el rostro hacia Jerusalén, decía una oración, y los otros respondían *Amén*. Seguían lecturas entresacadas de la Biblia, acompañadas de su traducción en lengua vulgar (arameo o griego, según los lugares), una homilía hecha por un escriba y, por último, la bendición (que se substituía por una plegaria cuando no había ningún sacerdote). Los oficiales principales de la sinagoga, el jefe (ἀρχισυνάγωγος) y el sirviente (ὑπηρτέης hazzan) eran generalmente seglares.

El primero era el jefe de la comunidad, análogo al administrador fabriquero de nuestras antiguas parroquias, o también al *notable* de las cristiandades en países de misión. El sirviente asumía en las pequeñas sinagogas las funciones que corresponden en otras partes al sacristán, campanero (reemplazados, en este caso, por una trompeta), al maestro de escuela, al lector, corrector, intérprete, etcétera.

Había sinagoga dondequiera que se encontraba una agrupación de judíos, y si el grupo era numeroso, había varias.

Colonias de este linaje se extendían en el siglo I por todo el mundo helénico y romano y desbordaban a veces sus fronteras.[2] Estas comunidades, en algún caso, muy considerables por el número de sus miembros, lo eran casi siempre por su estrecha unión, por sus recursos y por su audacia. Cuando en el 60-62, antes de Jesucristo, L. Valerio Flacco, pretor del Asia Menor, trató de apoderarse de las sumas enviadas al Templo por los Israelitas de su provincia, recogió 120 libras de oro, lo que suponía una población judía de cerca de doscientas mil almas.[3]

Cicerón, que defendió en el 59 a Flacco, después de haber mencionado el peso formidable del oro judío, observa que había sido necesario cambiar el lugar común de las audiencias a causa de los hijos de Israel, y dice que habla con

1. Deut., VI, 4-9: "Escucha, Israel, Jahvé nuestro Dios es él único Jahvé. Tú amarás a Jahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y todas sus fuerzas, etc.". Deut., XI, 13-21: Num., XV, 27-41.

2. E. Schürer, *GJV*[4], III, pp. 1-70, da una lista detallada y comentada de lugares donde está atestiguada la presencia de colonias judías. Igualmente J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain* (París, 1914), I, pp. 179-209.

3. Véase T. Reinach, *Judaei*, en Daremberg-Saglio-Pottier, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, 1900, III, 1, p. 622, A. Todo judío varón adulto debía enviar el equivalente en oro de 2 dracmas griegas = unos 8'5 gr.

sordina para evitar el peligro que pueden crear sus turbulencias.[1] Supongamos que hay algo de artificio oratorio, pero queda como cierto que en casi todas partes, y principalmente por los servicios prestados en Egipto a la causa del César, las juderías obtuvieron privilegios, exenciones y facilidades para su vida religiosa. A pesar de las borrascas pasajeras, este favor se mantuvo, y esta influencia no hizo más que aumentarse. Los autores latinos de la época imperial no se cansan de hablar de los judíos, y sus mismas burlas, por groseras que sean y por incomprensión que revelen, muestran bien hasta qué punto los consideraban temibles y molestos.[2] En todas las ciudades de alguna importancia había juderías desde el siglo I de nuestra era. Entre los peregrinos llegados a Jerusalén para la Pascua (cerca de tres millones, según Josefo Flavio, contenía, en aquella época, el recinto de la Ciudad Santa), el libro de los *Hechos* menciona judíos venidos de Elam, de la Media, de los Partos, de la Mesopotamia, de la Judea y de Capadocia, del Ponto y del Asia, de la Frigia y de Panfilia, del Egipto y de las provincias vecinas de Cirene, de Roma (judíos de raza y prosélitos), de la Creta y de la Arabia (*Hechos,* II, 9-12). ¿Cómo se constituyeron estas nutridas y, a veces, poderosas colonias? Difícil es averiguarlo, en todos los casos.

En Mesopotamia y países limítrofes se sabe qué permanecieron grupos importantes de judíos, afincados ya en el suelo donde la cólera de los Grandes Reyes los había trasplantado, y esto aun después de que muchos de sus hermanos regresaron a Palestina a partir del 536. También sabemos por las profecías de Jeremías que, en su tiempo, hacia el 600, gran número de notables emigraron a Egipto. Por lo demás, son razones de comercio, de negocios y de correduría las que principalmente explican el gran hecho de la Dispersión —recuérdese la fecundidad proverbial y la tenacidad en sostenerse y llamarse unos a otros, que caracterizan esta raza.

Además, las colonias judías se acrecentaban por otros

1. *Pro Flacco,* XXVIII, 66.
2. Teodoro Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaisme,* París 1895, ² 1914; F. Staehelin, *Der Antisemistismus des Altertums* (Basilea, 1905), y Juan Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain, leur condition juridique, économique et sociale,* dos volúmenes (París, 1914).

medios ajenos a la natalidad, que era entre ellos copiosa. Se ha notado en el pasaje aducido de los *Hechos,* la mención de "prosélitos" (προσήλυτοι) venidos de Roma. En el Evangelio se hace igualmente alusión a estos prosélitos (*Mt.*, XXIII, 15). Asimismo, por los *Hechos* vemos mencionados, como clase aparte en las dependencias de las sinagogas, los "temerosos de Dios", los "que adoran a Dios" φοβούμενοι, σεβόμενοι τὸν θεόν; *metuentes, timentes Deum* (*Hechos,* X, 2, 22; XIII, 16, 26); *colentes* (*Hechos,* XIII, 43, 50; XVI, 14, etc.). La primera expresión no debe hacernos pensar en metecos, extranjeros establecidos en medio de un pueblo sin formar parte de él, como los *gerim,* de que se habla en el Antiguo Testamento. Los prosélitos en los tiempos evangélicos son entre los paganos extraños a la raza de Abraham, los convertidos que ponían sobre sus hombros todo el yugo de la Ley, incluso la circuncisión, y llegaban a ser, a este precio, hijos de Israel en el pleno sentido de la palabra. Naturalmente, eran éstos bastante raros; la mayor parte de los solicitados por la propaganda judía, entonces muy ardiente, se detenían en los umbrales de la Ley. Aceptando las creencias esenciales y una porción de las prácticas judías (estas prácticas más fáciles se designan, a veces, con un nombre empleado por los rabinos posteriores, "preceptos noáquicos", tomando a Noé como el tipo del justo antes de la Ley mosaica)[1] no llegaban a la circuncisión y al judaísmo integral. A éstos es a quienes se aplica la expresión de "temerosos de Dios, adoradores de Dios". Más que israelitas en sentido propio, eran candidatos al judaísmo. Cierto número de ellos circuncidaban a sus hijos, que de este modo entraban plenamente en Israel.[2]

Entre las juderías de la Dispersión se debe mencionar especialmente la de Alejandría, la más importante, en todos los sentidos, y la más conocida. En los tiempos de Filón, que fué anterior a Cristo y le sobrevivió, dos de los cinco dis-

1. Cf. *Noachian Precepts* en *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* ed. J. Hastings (Edimburgo, 1917), IX, pp. 379-380, D. M. Kay.

2. La calificación de "prosélitos de la puerta" que se les ha atribuído mucho tiempo parece más bien una expresión rabínica muy posterior, medioeval. Sobre todo esto, véase M.-J. Lagrange, *Le Messianisme* (París, 1909), pp. 278-282; E. von Dobschütz, *REP*[3], XVI, pp. 112-123, y el estudio profundo de E. Schürer, *GJV*[4], pp. 150-188: sobre los "prosélitos de la puerta", pp. 177-180.

tritos de la gran ciudad egipcia (quizá un medio millón de habitantes) se llamaban *judaicos* por el gran número de judíos que los habitaban. Filón añade que no todos los israelitas estaban confinados en estos barrios, y calcula en un millón el total de los que vivían en Egipto. (*In Flaccum*, n.º 8). Fieles a la Ley, como también en gran proporción, no obstante el templo de Leontópolis, al Templo de Jerusalén que sostenían, con sus contribuciones, y visitaban como peregrinos, los judíos de Alejandría gozaban de cierta independencia. Para ellos y por ellos, los Libros Santos, al menos el Pentateuco,[1] habían sido traducidos al griego por primera vez en el siglo III antes de Jesucristo. Por ellos la literatura profética de la antigua Sibila fué utilizada desde la mitad del siglo II antes de Jesucristo, para denunciar las corrompidas costumbres de la Gentilidad en contraste con la pureza moral y la piedad del pueblo judío.[2] Por ellos, en fin, aunque no de modo exclusivo, se estableció y se mantuvo el contacto entre el pensamiento griego y la religión de Israel, entre la Filosofía y la Sabiduría.

Menos pujantes en otros sitios, las juderías lo eran aún bastante en Cirenaica, en Siria, en Asia Menor y en Roma. A ellas, o muy cerca de ellas, es a donde nos transportan las misiones de S. Pablo, descritas en los *Hechos*. El y sus compañeros: Bernabé, Silas, Apolos, Tito, predican a Jesús crucificado, primeramente en las sinagogas y en los proseucos. De ellas salieron los primeros convertidos, y sobre todo, del grupo de las almas de buena voluntad, "temerosos de Dios", que gravitaban alrededor de las sinagogas. Ellos fueron también los que, en desquite, revolviéndose contra los cristianos libertados de la Ley, provocaron las primeras persecuciones y las exacerbaron todas, mereciendo el nombre de "fuentes de persecuciones" con que los estigmatizó Tertuliano. Escandalizado por el misterio de la Cruz, el

1. H. A. Redpath, *The dates of the translation of the various books of the Septuagint*, en el *Journal of Theological Studies* (1906), VII, pp. 606, 615; H. St. John Thackeray. *The Septuagint and Jewish Worship*², *The Schweich Lectures* (Londres, 1923), Lectura I, pp. 7-40.

2. Esta descripción se encuentra, como es sabido, en el tercer libro de la Colección actual de *Libros Sibilinos*, que tiene catorce libros, de origen pagano, judío y cristiano, cuya composición, retoques e interpolaciones se extienden a cinco siglos por lo menos; cf. J. Geffcken, en *RGG*, 1913, V, cols. 619-623; N. C. O. Lanchester, en *ERE*, 1920, XI, pp. 496-500.

Israel de la carne persiguió sin piedad al Israel del espíritu que en su lugar había puesto Dios.

En presencia de esta nación dispersada, aunque enérgicamente sostenida en sus cuadros por la Ley, la costumbre y la raza; fraccionada, pero no fundida con la masa de los gentiles, es necesario describir brevemente los elementos de nación que ocupaban el suelo de la Tierra Santa en el momento de comenzar su predicación el precursor Juan Bautista. Era, nos dice S. Lucas, "el año 15 del reinado de Tiberio César, siendo Poncio Pilatos gobernador de Judea; Herodes, tetrarca de Galilea; Filipo, su hermano, tetrarca de Iturea, y la Traconítide; y Lysanias, tetrarca de la Abilene; en tiempo de los grandes sacerdotes Anás y Caifás..." (*Lc.*, III 1-2). Este eslabonamiento de nombres, de títulos y de funciones, advierte, desde luego, que nos hallamos en presencia de una situación bastante compleja. Es que se había roto nuevamente la unidad política restablecida en Palestina, a costa de una guerra atroz de tres años (40-37 a C.) por el idumeo Herodes. Este semijudío,[1] astuto y cruel, que debía consumar su reinado por la degollación de los inocentes, por lo menos, había impuesto el orden y obtuvo, si no mereció, el nombre de Grande[2] (37-4 a C.)[3]

El Templo fué suntuosamente reconstruído, mantenida la paz, humillada la soberbia de las familias sacerdotales, y el helenismo decidido del príncipe y su devoción constante al más poderoso de entre los romanos, por un certero instinto, supo contenerse en el crítico punto, más allá del cual, la paciencia judía se hubiera convertido en desesperación o en rebeldía manifiesta. Las negras intrigas de palacio, las crueldades

1. Josefo, *Antiq.*, XIV, 15, 2, le llama ἡμιουδαῖος, pero en realidad decía demasiado. Porque siendo hijo del idumeo Antipatro, mayordomo omnipotente del palacio de Hircano II y de la princesa árabe Cypros. "no tenía en sus venas ni una gota de sangre judía". Cf. Walter Otto, *Herodes*, en Pauly-Wissowa-Kroll, *RECA*, Suplemento II, 1913, cols. 1-158 (tirada aparte con el título: *Herodes, Beitraege sur Geschichte des letzten judischen Koenigshauses*, Stutgart). Es actualmente la monografía más completa de la familia herodiana.

2. Otto discute el alcance de este nombre, ὁ μέγας (cols. 145-146) que puede, en efecto, significar, no el "grande", sino el "anciano". Sin embargo, parece que la fama de Herodes debió de ser considerable, y Otto mismo dice que los hombres del Renacimiento italiano le hubieran llamado *il Magnifico* (col. 158).

3. Se sabe que la era vulgar comienza varios años, por lo menos cinco, quizá seis o siete, después del nacimiento de Cristo. Véase F. Prat, en las *Recherches de Science Religieuse*, enero de 1912, p. 82 y sig.; cf. Ed. Schürer, *GJV*⁴, I, p. 415 y sig., II, 167.

inexpiables que mancharon los últimos años de su reinado no impidieron al emperador Augusto ratificar, en sus principales disposiciones, el testamento de Idumeo. Este dividía su país[1] entre los tres hijos que le quedaban —pues había dado muerte a los tres primeros—.[2] Arquelao obtuvo la Judea; Herodes Antipas (el matador del Bautista y el que figura en el relato de la Pasión), la Galilea y la Perea; Filipo, la Iturea y los distritos del Nordeste.

Alrededor del año 30 sólo estos dos últimos conservaban su principado. Para apreciar cuál era su poder real conviene trasladarse con el pensamiento a los príncipes de los países "protegidos": Túnez, Marruecos y, sobre todo, los "Estados Independientes" de la India. Los grandes Maharajahs tienen ejércitos, administración y hacienda propias, pero reconociendo la soberanía de la corona de Inglaterra; y ya se cuidan muy bien de que sus actos de alguna importancia no desagraden a Downing Street. En la Judea propiamente dicha, Arquelao se hizo tan indeseable, que sus vasallos acudieron a Roma con una petición contra él que Augusto acogió en el año 6 de Jesucristo, sometiendo directamente la provincia al magistrado romano. Este último, simple Procurador (nosotros le llamaríamos gobernador-lugarteniente) del Propretor de Siria, residía en Cesarea del mar, de donde las comunicaciones con Roma eran bastante difíciles. Su habitual alejamiento de Jerusalén, a donde subía cada año con gran escolta, hacia el tiempo de Pascua, y el cuidado que ponían los romanos en dejar a los pueblos sometidos una parte o una sombra de autonomía, hicieron que el alto consejo de la nación, el Sanedrín, reducido casi a la nada en tiempo de Herodes, recobrara una cierta autoridad. Compuesto de setenta y un miembros "príncipes de los sacerdo-

1. La Tierra Santa propiamente dicha, o Palestina, en sus límites clásicos, "de Dan a Bersabé", está evaluada por los geógrafos de *Palestine Exploration Fund* en 9,700 millas cuadradas (inglesas): Francia tiene 207,000. En kilómetros cuadrados se obtiene una cifra de 28,000, poco más o menos. Es con poca diferencia la extensión de Sicilia: 9,330 millas cuadradas = 29,230, o la de Bélgica: 10,000 = 29,400 kilómetros. Todas estas cifras, en lo que concierne a Palestina, se han de entender como aproximadas, porque han cambiado las fronteras.

2. Antipatro, hijo de Doris, Alejandro y Aristóbulo, hijos de Mariamme la Asmonea, por la cual Herodes había emparentado su dinastía con la de los Macabeos. Sobre las diez esposas de Herodes y su estirpe, se puede ver la genealogía establecida por F. de Saulcy, *Histoire d'Hérode* (París, 1867), tp. 2, genealogía de Herodes y de su descendencia; y más completamente, por Walter Otto, *loc. cit.*, cols. 15-16.

tes" (ἀρχιερεῖς: jefes de las principales familias de casta sacerdotal), "escribas" (γραμματεῖς: doctores especializados en la interpretación de la Ley) y "ancianos" (πρεσβύτεροι: senadores), el Sanedrín estaba presidido por el Gran Sacerdote entonces en funciones. Este Tribunal era, a decir verdad, la única autoridad judía en materia política y religiosa, en tiempo de Jesús.

En resumen, cuando Jesús fué a hacerse bautizar por Juan, el pueblo israelita que habitaba la Tierra Santa estaba distribuído en circunscripciones políticas distintas, sometidas a régimen diferente: al norte, regiones gobernadas por dos hijos de Herodes; al sur, la inspección inmediata del Procurador, y en todas partes la hegemonía imperial. Pero esta mano alta dejaba ancho campo a los partidos, grupos y costumbres locales. Roma toleraba así las relaciones, el tributo anual, las peregrinaciones de las Juderías de la Dispersión a Jerusalén, y con la sola condición de ser ella la soberana, concedía gustosa a las colonias israelitas dispersas derechos y, a veces, hasta privilegios envidiables. Hay que pensar en la Inglaterra imperial para formarse una real idea de aquella situación. Así protegido, el Israel disperso, cuyos grupos se aclimataron, aunque desigualmente, en casi todo el mundo antiguo oriental y mediterráneo, conservaba una autonomía fundada en la comunidad de raza, en la unidad, celosamente conservada, de fe, de esperanzas religiosas y nacionales y de prácticas, y también en prohibiciones severas con respecto al matrimonio y aun a las relaciones sociales.

## 2. El medio social

Si el mapa político del mundo judío, hacia el fin de la tercera década de nuestra era, se puede trazar fácilmente, no sucede lo mismo cuando se trata de dar una idea de su estado social e intelectual. Una primera distinción se impone entre dirigentes y pueblo. En la Judea de entonces se veía, menos quizá que en otras partes, pero se veía al fin, a ricos y a indigentes, a "grandes según la carne" y a pequeños,

a personas de calidad y al vulgo. Los primeros son, para nosotros, los más conocidos; porque son ellos los que forman la historia casi siempre y los que la escriben siempre. Así, pues, de ellos trataremos de modo principal en este capítulo. Pero nos expondríamos a no comprender los evangelios si olvidáramos a los otros, pues son los evangelios los que de ellos nos ofrecen los tipos más vivientes y caracterizados. Artesanos acomodados, pescadores, más fáciles de separar de sus barcas que los labradores de sus tierras, los apóstoles pertenecían casi todos a este pequeño mundo de israelitas verdaderos, sin dolo ni artificio, formados según el modelo que los libros de la Sabiduría y los Salmos nos han hecho familiar.

El Maestro los alabará en la persona de Natanael (*Jo.*, I, 4), y lo que vale más, los llamará junto a sí. Aquellos sabios israelitas que tratan de explicar y atenuar el contraste entre el Evangelio y el ideal farisaico señalan como diferencia principal el que Jesús, lejos de rechazarlos como ineptos para el reino de Dios, les abre de par en par sus puertas. El descendió más, hasta a los pecadores, a los publicanos, pero antes conversó familiarmente, amigablemente, con los ignorantes, los rudos, y "esta muchedumbre maldita que no conoce la Ley" (*Jo.*, VII, 49).[1]

Por encima de estas masas populares, que volveremos a hallar al comentar el mensaje de Jesús, dominándolas o, por lo menos, distinguiéndose de ellas, encontramos en Judea en este tiempo a "ricos y prudentes", a quienes la nobleza, la riqueza y el conocimiento de la Ley aseguraban determinada importancia.

Los *herodianos*[2] se mencionan tres veces en el Evangelio (*Mc.*, III, 6; XII, 13; *Mt.*, XXII, 166). Sin constituir una secta especial, como las que describiremos más adelante, estos políticos resignados con la hegemonía romana, adictos o asociados al poder de los príncipes idumeos, se reclutaban

1. "Sólo en lo que concierne a las relaciones con la turba impura y desaseada, con los "am-ha-rez" (los rudos, los toscos, los campesinos), los publicanos y los pecadores es en lo que se distinguió profundamente Jesús de los fariseos." Kaufmann Kohler, en la *JE*, s. v. *Pharisees*, IX, p. 665 B. Sobre los pobres en Israel, se puede consultar, con precauciones, la monografía de A. Causse, *Les pauvres d'Israel* (Estrasburgo, 1922). [Cf. Isidoro Loeb, *La Littérature des Pauvres dans la Bible*, París, 1892.]

2. Walter Otto, *Herodianoi*, en Pauly-Wissowa-Kroll, *RECA*, suplemento II, 1913, cols. 200-202. Herodianos = judíos amigos de los romanos.

entre las familias cuyos intereses no habían sido muy lastimados ni lesionados en el estado de cosas creado por Herodes. Estos veían en tal régimen un término medio bastante soportable entre la sujeción total al Imperio y una independencia que ya juzgaban insostenible. Las palabras pronunciadas en el conciliábulo de los sanedritas con referencia a los milagros y popularidad creciente de Jesús: "Si le dejamos a éste, todos creerán en él y vendrán los romanos y nos quitarán el lugar (santo) y (el nombre mismo de) nación" (*Jo.* XI, 48), formulan bastante bien la tímida prudencia de los herodianos y la obsesión de Roma que les hacía desear y amar casi, la dinastía apenas nacional de los Herodes.

En el otro extremo del arco iris político, un grupo inquieto y fanático, los *zelotes*, eran los observantes celosos de la Ley, y como tales, fariseos escuetos. Su característica, que permitió a Josefo distinguirlos del común del partido, consistía en que, siendo nacionalistas ante todo, los zelotes eran adversarios declarados de toda dominación extranjera. Formada ya en los tiempos evangélicos, esta minoría revoltosa se acrecentó a favor de las turbulencias que siguieron al efímero reinado de Herodes Agripa I (muerto en el 44); ella fomentó y fanatizó las sucesivas rebeliones que dieron lugar en el 70 al sitio y asalto de Jerusalén.

Un poco borrosos, conocidos sólo por los textos raros, aunque detallados y complacientes, de Filón, de Josefo y de Plinio el Viejo,[1] los *esenios* han excitado bastante la curiosidad de los eruditos y han hecho delirar a no pocos *historiadores* aficionados. Formaban grupos cenobíticos y espontáneos, y sus principales falansterios estaban situados alrededor del Mar Muerto. Según Josefo, contaban hasta cuatro mil adheridos. Su origen no se conoce; se encuentran sus huellas tal vez hacia la mitad, y seguramente hacia el fin del

1. Estos últimos (*Historia Natural*, V, XVII) son manifiestamente novelescos. Los otros, de Filón, *Quod omnis probus liber*, 12-13; *Apología por los judíos* (perdido, se conserva un fragmento en la *Preparación evangélica*, de Eusebio, VIII, 11-12; *MG*, XXI, 641-649) y de Josefo, *Bell. Jud.*, II, VIII, 2 y sig., col. *Ant. Jud.*, dan la impresión, no de irrealidad completa, sino de un propósito de idealización. Los esenios se encargan de embellecer, frente a los helenos y romanos, la faz pacífica, filantrópica y filosófica del judaísmo. Leyendo estos pasajes, se vienen a las mientes las descripciones enternecidas de los "buenos salvajes" hechas por ciertos autores del siglo XVIII, y hasta recuerda uno los "cimerios buenos y virtuosos" de Renán. El nombre esenios ha desafiado toda investigación hasta el presente.

siglo I antes de Jesucristo. Después de su postulantado de un año se entregaba a cada uno de los iniciados una hachuela, un cinturón y una vestidura blanca. Los esenios se administraban ellos mismos, trabajaban con sus manos y guardaban el celibato,[1] generalmente, no conservaban esclavos y no comerciaban.

Como los bienes estaban en común, la comida se hacía corporativamente, con aparato grave y religioso. Un cuidado meticuloso, concertado y casi ritual, por la limpieza y abstención de sacrificios sangrientos, podría hacer pensar que los esenios eran muy diferentes de los otros israelitas.

En realidad eran verdaderos judíos, fieles a las creencias fundamentales del judaísmo, observantes estrictos de la Ley y señaladamente de las prescripciones sabáticas, grandes lectores de los Libros Santos, y que enviaban sus ofrendas al Templo de Jerusalén, aunque seguían un camino particular de perfección. Si Schürer va demasiado lejos llamándolos "fariseos decididos" (porque su fe era más bien en la inmortalidad del alma que en la resurrección de los cuerpos), si algunos rasgos parecen delatar una filiación y disciplina venida de otra parte —helénica, pitagórica, o más probablemente irania—, los esenios permanecen en lo esencial dentro del cuadro religioso de Israel. Pero, en cualquier caso difieren notoriamente del cristianismo primitivo, que si tuvo con ellos alguna semejanza fué la comunidad de bienes practicada por algún tiempo entre los cristianos de Jerusalén, como eco, tal vez, de la práctica esenia. Por lo demás, esto es, en casi todas sus características: legalismo estrecho, aplicación escrupulosa a las purificaciones corporales y caseras, rigorismo moral que conducía normalmente a la exclusión del matrimonio, alejamiento de todo lo pecaminoso, común, profano, esta Orden se hallaba en los antípodas del espíritu y de las costumbres de Jesús. Más acertado sería preguntarse si algunas censuras del Maestro no se referirían a los refinamientos y exclusivismo de los esenios.[2] Pero aun esto no

1. Josefo, *Bell. Jud.*, II, VIII, 13, una rama de esenios que se casan en ciertas condiciones que él indica.

2. Mc., VII, 1-9 y 17-23. "Jesús tampoco puede haber tenido ninguna relación con los esenios, este orden tan notable de monjes judíos. Si hubieran existido tales relaciones, hubiera sido Jesús uno de esos discípulos que dan testimonio de su dependencia en orden a sus maestros, predicando y haciendo exactamente lo contrario de lo que ellos habían aprendido...

es seguro, dado que sus comunidades, aisladas y absorbidas por las prácticas y ritos, permanecían lejos y sin gran influencia sobre la marcha de las cosas. Ciertas sectas rusas del Raskol, entre las más inofensivas,[1] con su sencilla, valerosa y un tanto quimérica manera de vivir, ofrecerían, quizás, al esenismo antiguo una analogía contemporánea.

Pero, vengamos a los grandes partidos opuestos y rivales en muchos puntos, aunque un interés común podía parcialmente aproximarlos y, en efecto, los reunió contra Jesús: los *saduceos* y los *fariseos*. Se ha buscado el origen remoto de estas sectas en un conflicto de tendencias, la una rígidamente judía, y la otra más abierta a las influencias extranjeras, que se repartían los dirigentes de Israel durante el período que sucedió a la vuelta de la Cautividad.[2]

En los primeros tiempos prevaleció la tendencia severa, opuesta a todo compromiso, favorecida por los jefes de la emigración, Esdras y Nehemías, y por el hecho que la mayor parte de las autoridades sociales del pueblo quedasen en la Mesopotamia. Esta es la época de los *Soferim*, esto es, de los comentadores del libro por excelencia, el *Sefer-ha-torah* (libro de la ley). Promulgada nuevamente entre este grupo de desterrados devotos, la Ley llegó a ser verdaderamente la *forma*, en el sentido aristotélico de la palabra, de aquel pueblo, el íntimo regulador de su vida, su principio específico de jerarquía y de orden. Allí se buscaron las reglas para la reorganización pública y privada, y la solución a los casos en extremo complejos que planteaba la repatriación a Judea, entre poblaciones salpicadas de ocupantes paganos o semipaganos y caravanas venidas de Persia. De esta necesidad nació el papel preponderante del escriba comentarista de la única regla de Dios. De condición generalmente modesta y con frecuencia laicos, aunque no todos (Esdras era de raza sacerdotal), los escribas favorecieron con todas sus fuerzas

„Fin y medios, todo los separa. Si en algunos preceptos particulares dados a sus discípulos Jesús parece encontrarse con ellos, esta coincidencia es puramente fortuita, porque los móviles eran, en un todo, diferentes." Ad. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, tr. fr. nueva (París, 1907), pp. 46-47.

1. Por ejemplo, la de los *Doukhobors*. Véase A. A. Stamouli, en *ERE*, IV, 865-867. También podría compararse con los esenios la sociedad comunitaria de los shakers, fundada en 1787 en los Estados Unidos. Véase R. Bruce Taylor, *Communistic Societies of America*, en *ERE*, III, p. 781 y sig.

2. Véase la memoria concienzuda de Sieffert, *Pharisaer und Sadducaer*, en *REP*[3], XV, p. 265 y sig.

lo que tendía a separar a Israel de los pueblos entre los cuales había vivido, lo que se ordenaba a rehacer su autonomía, a constituirle un estado. Los matrimonios mixtos, las colusiones con los paganos o los semijudíos de Samaria las complacencias idolátricas fueron perseguidas con ardor.

Por el contrario, algunos de los principales entre los sacerdotes vueltos del destierro, pastores o jefes del pueblo en esta teocracia en que los dos poderes estaban confundidos, permanecían en contacto con las autoridades persas y llegaban hasta a unirse por lazos de matrimonio con familias influyentes, pero no de pura raza judía. Este era, por ejemplo, el caso del gran sacerdote Eliasib: estaba aliado con Tobías al ammonita,[1] y uno de sus nietos, hijo de Joiadah —por tanto, hijo y nieto de gran sacerdote—, casó con una hija de Sanaballat el Horonita. Pero Tobías y Sanaballat, enemigos jurados de Nehemías, se oponían por todos los medios a la reconstrucción de las murallas de Jerusalén que había emprendido este último.

Se puede ver en estas dos tendencias, una aristocrática y liberal, representada por la alta casta de los sacerdotes, y la otra más modesta y enteramente cerrada a toda influencia extranjera, una anticipación de lo porvenir.

Esto no obstante, el verdadero origen de los partidos saduceo y fariseo no se remonta tan alto: hay que buscarlo en el tiempo obscuro que separa el fin del período de los escribas, la muerte de Simón el Justo y la tentativa brutal de helenización por Antíoco Epifanes (aproximadamente 270-175 a. C.).

Entonces acabó de romperse la unidad de la oligarquía sacerdotal y erudita, la legendaria "gran Sinagoga" de las tradiciones judías posteriores, que a través de situaciones diversas mantuvo, en suma, durante dos siglos, una cierta concordia e inteligencia general entre los fieles de la Ley. Cualquier forma que tuviera esta Asamblea de dirigentes (y no hay que apresurarse para encontrar allí los rasgos precisos del Sanedrín futuro) reunía la doble autoridad de las grandes familias sacerdotales y de los doctores, sacerdotes

1. Sobre este Tobías el Ammonita y su genealogía, véase H. Vincent, *La Palestine dans les Papyrus ptolémaïques de Gerza*, *RB*, 1920, p. 187 y sig. Sobre la situación religiosa de Judea en este tiempo, J. Touzard, *L'Ame Juive au temps des perses*; *RB*, 1923, p. 61 y sig.

o laicos que suministraban al pueblo la interpretación diaria de la Ley. Los miembros del primer grupo afectando tanto mayor rigidez cuanto más libertades se permitían a sí mismos, y contentos con un literalismo que cortaba el paso a toda discusión casuística, eran partidarios de la Ley escrita sin glosa, si no en la práctica, al menos en teoría. Los otros se esforzaban, por el doble medio de una exégesis sutil de la letra legal y por una interpretación tradicional, especie de Ley verbal, que más tarde tomó cuerpo en la Mischna, en dar a los textos sagrados una flexibilidad que les permitiese adaptarse a las variadas circunstancias de hecho. Aquí es probablemente donde se operó la división.

De cualquier lado que viniere la iniciativa, lo cierto es que el nombre, más bien peyorativo de *separados* (*peruschim*, fariseos), se aplicó a los que se apartaron de las altas autoridades del Templo. Se significaba que formaban así bando aparte y secesión. Ellos no se daban a sí mismos este nombre; preferían el de *haberim* (colegas, compañeros, cofrades). Pero la otra apelación prevaleció, y toda la tradición antigua no los conoce sino con el nombre de fariseos. En oposición a ellos, y antes de que las circunstancias políticas les obligaran a readmitir a ciertos fariseos en el consejo supremo de la nación, los representantes de la casta sacerdotal fueron llamados o se apellidaron, del nombre de hijo de Sadoc (saduceos), por alusión, sin duda, a un príncipe de los sacerdotes de la época de David y de Salomón, Sadoc, cuya descendencia real o ficticia se miraba como la familia sacerdotal por excelencia.[1]

Cada partido abundó en su sentir, mientras la masa del pueblo, naturalmente más cercana a los fariseos, oscilaba entre dos corrientes que a veces se tocaban hasta mezclarse, para emprender de nuevo su curso separado y con frecuencia antagónico. Los saduceos, gente ambiciosa y, por consiguiente, oportunista, de muy amplio criterio en cuestión de alianzas, inteligencias y compromisos con los paganos y semijudíos, además, poco devota, dura para con el pobre pueblo;

1. Para el fondo y los orígenes de los partidos sigo, omitiendo puntos discutibles, los estudios bien documentados de J. Z. Lauterbach, *The Sadducees and Pharisees*, en *Studies of Jewish Literature*, ofrecidos al profesor Kaufmann Kohler (Londres, 1913); y *Mindrash and Mishnah*, en la *Jewish Quartely Review*, nueva serie, v y vi (1914-1915 y 1915-1916). Estas opiniones las adopta G. H. Box en *ERE*, art. *Pharisees*, ix, pp. 831-836, y *Sadducees*, xi, pp. 43-46. Véase R. Travers Herford, *The Pharisees* (Londres, 1924), pp. 18-52, *Historical account of Pharisaism*.

mientras redondeaban por una parte, sin escrúpulos, su patrimonio personal con la enorme aportación de numerario y de ofrendas que de toda la Tierra Santa y de la Dispersión afluían al templo, hacían, por otra parte, profesión de un conservadurismo intransigente en materia legal. Reducían toda la Revelación, al menos la que gozaba de autoridad absoluta, a los cinco libros de Moisés, rechazaban o ponían en duda como ilegítimas o imaginarias las creencias desarrolladas más recientemente sobre la resurrección, el mundo de los espíritus y el Reino mesiánico. La Ley, y sólo la letra de la Ley, valía para ellos. Como aristócratas y jefes de una facción dominante, como intérpretes de la Revelación y de la Ley, más que como sacerdotes (pues eran sacerdotes muchos fariseos), es como esta minoría llena de altivez frente a los pequeños, flexible sólo ante los grandes, se oponía a los fariseos. Estos hombres, que poseían la aristocracia del dinero y de la sangre, viendo con inquietud recelosa los progresos de una casta, constituída fuera de ellos, desacreditaban a sus adversarios tratándolos de innovadores y amigos de sutilezas. Deploraban el acrecentamiento de prestigio que se atraían los fariseos con su celo, su ciencia y su rigorismo, y encontraban en estos casuístas unos seres molestos y peligrosos.

Sin embargo, no hay que imaginarse a todo el partido saduceo calcado en los tipos estigmatizados en el Talmud.

¿Casa de Boethos? ¡Desgraciado de mí!
¡Desgraciado de mí a causa de sus porras!
¿Casa de Hanán? ¡Desgraciado de mí!
¡Desgraciado de mí, por sus silbidos de víbora!
¿Casa de Cantharos? ¡Desgraciado de mí!
¡Desgraciado de mí, a causa de sus cálamos!
¿Casa de Ismael, hijo de Fabi? ¡Desgraciado de mí!
¡Desgraciado de mí, a causa de sus puños!

Ellos son los grandes sacerdotes; sus hijos, los tesoreros; sus yernos, los inspectores del Templo, y sus criados apalean a la muchedumbre con garrotes.[1]

Parece que no se puede juzgar a todo el partido según los exclusivismos radicales y la actitud insolentemente secu-

1. *Pesahim,* 57 a. *Tosephta Menâhot,* cap. XIII, fin (Pasewalk, 1880), ed. Zuckermandel, p. 533.

lar de las familias que se disputaban el supremo pontificado. Algunos sabios se inclinan a ver en el Eclesiástico de Jesús, hijo de Sirac, un libro representativo del primitivo Saduceo; entonces se habría de concluir que la secta poseía una teología propia, aunque muy conservadora, y que trataba con honor a los profetas, si no los ponía a la misma altura de los cinco libros de la Ley.

Con más razón aún será necesario moderar el juicio de conjunto, si se anexiona a los saduceos el pequeño partido reformado de "los penitentes de Israel, hijos de Sadoc", cuya existencia se nos ha revelado hace poco por un documento fragmentario, escrito con anterioridad a la ruina del Templo en el 70, pero que es imposible fechar con exactitud.[1] El origen de esta secta sería una especie de *revival* producido en el mundo sacerdotal "trescientos noventa años después que [Jahvé] había entregado [los hijos de Israel] en manos de Nabucodonosor, Rey de Babilonia" (I, 5); lo que nos lleva al 196 antes de Jesucristo. Una veintena de años después, bajo la dirección de un jefe innominado "el Señor de la Justicia", "la Estrella", un grupo de puritanos se habría separado y, huyendo las prácticas criminales de los sacerdotes entonces encargados del servicio del Templo, se reuniría en Damasco, donde establecería la "Unión del Arrepentimiento". El resto de su historia queda envuelto hasta el presente en impenetrable misterio.

A juzgar por los trozos del manifiesto que poseemos, nuestros reformados no pueden confundirse ni con los saduceos contemporáneos de Cristo, pues, a diferencia de éstos, creen en la resurrección, en la existencia de espíritus separados y en la inspiración de los Profetas; ni con los fariseos, puesto que la "Ley hablada", el comentario verbal y viviente de la Ley, les parece inaceptable. Eran mesianistas ardientes —pero esto no basta a caracterizarlos—, legistas

1. **Estos fragmentos se han encontrado en el archivo de manuscritos antiguos (*geniseh*: véase *JE*, v, p. 612 y sig.) de la** sinagoga de El Cairo, que **han sido** publicados **por** S. Schechter, ***Documents of*** *Jewish* ***Sectaries,*** I, *Fragments of Zadokite Work* (Cambridge, 1910).

**La fecha de composición que** R. **H.** Charles, **interpretando "el germen de Israel y de Aarón" (I, 5), de un Mesías** que había **de nacer de Mariamne II y de Herodes el Grande,** luego, **entre 18 y 8 años antes de Cristo, da como cierta o poco** menos, **es** incierta y discutible **(R. H.** Charles, **en *APOT,* II, p. 785). Las obras** sobre **esta materia hasta el 1926, en J.** B. **Frey, *Apocryphes*** *de* ***l'Ancien Testament,*** en *DBVS,* I, cols. 402-403.

escrupulosos, en este orden, más exagerados al parecer que los mismos fariseos.

A diferencia de los esenios, soñadores absorbidos por las preocupaciones morales y rituales, y de los saduceos, aristócratas de raza y políticos por instinto, los "Compañeros" (*heberim*), los "Devotos" (*hasidim*),—a quienes pronto se llamó, y definitivamente para nosotros fariseos,— formaban un partido ante todo religioso y nacional, una especie de Liga santa, el partido Judío sin epíteto. Toda su misión fué primeramente purificar al pueblo de Dios, vuelto a la tierra prometida, de las infiltraciones y reminiscencias extranjeras, después el preservarle de los retornos ofensivos, cautelosos, o a veces violentos, como en tiempo de los seléucidas, del paganismo ambiente. El baluarte fundamental, o por repetir una metáfora favorita de los rabinos, el seto protector de la viña de Jahvé, la defensa del alma y costumbres judías, era la Ley de Moisés. Reclutados en todas las clases de la sociedad, aun en las más humildes, sin distinción de sacerdotes y de laicos, y contando entre ellos la mayor parte de los intelectuales, escribas y doctores, los fariseos fueron ante todo los hombres de la Ley: sus intérpretes, sus vindicadores y, cuando llegaba el caso, sus mártires. San Pablo, cuando quiere expresar su adhesión apasionada a la Ley, se contenta con decir: "Hebreo, hijo de Hebreos, *por lo que respecta a la Ley, fariseo* (*Philip.*, III, 5). Con esto está dicho todo.

En su amor absoluto a la Torah, algunos llegaban a hacerla independiente en cierta medida del mismo Dios. La pequeña colección llamada *Las Sentencias de los Padres,* que representa al Fariseísmo en lo que tiene de más auténtico y nos da la flor de él para todo el tiempo que va desde el siglo I antes de nuestra era hasta el II después de ella, confunde prácticamente al escriba con el santo: conocer la Ley santifica al modo de un sacramento. Rabbi Meir (hacia el 135) decía: "El que se entrega al estudio de la Torah por sí misma, es digno de todo bien. Aun más, el mundo entero y su plenitud no vale más que él".[1]

1. *Pirké Aboth,* VI, 1, ed. H. L. Strack, *Die Spruche der Vaeter*[3] (Leipzig, 1901), p. 47. Recíprocamente: "ningún *'am-ha'-arez* es *hasid*", ningún hombre inculto, imperito en la Ley, puede ser piadoso, devoto, adulto en el orden religioso. Esta frase se atribuye al gran Hillel, y formula perfectamente la

En estas páginas enteramente religiosas apenas se nombra a Dios.[1] La Ley ocupa todo el lugar, porque significa virtualmente para un fariseo toda la verdad divina en cuanto es accesible al espíritu humano.[2] Así se tiene para ella el acatamiento que se debe a Dios: la más inocente distracción durante el estudio de la Torah es culpable como si se interrumpiera una plegaria.

Rabbi Jacob († 175) decía: "El que se pasea estudiando (la Torah) y suspende su estudio para decir: ¡Qué árbol tan hermoso, o qué bello es este paisaje!, la escritura le imputa esta palabra como una falta que le hace culpable en su conciencia".[3]

Así es como el fariseo saca de la Ley toda la conducta de su vida privada y pública. Este último punto, que venía a someter al escriba el poder mismo del Estado, debía acarrear conflictos con las autoridades políticas. Con efecto, ni los príncipes Asmoneos después de Juan Hircano, con exclusión del reinado personal de la vieja soberana Alejandra (78-69 a. C.) ni los idumeos, quisieron aceptar esta tutela. Pero favorecidos o sospechosos o, a veces, perseguidos, los Separados jamás dejaron de ser temibles por su influencia sobre el pueblo. Este poder, que Josefo declara, con manifiesta exageración, haber sido prácticamente sin límites,[4] fué seguramente grande y preponderante con frecuencia. Se fundaba en gran parte sobre la manera cómo los fariseos habían descentralizado y en cierto modo laicizado y democratizado la religión de Israel. El centro era el Templo todavía, la hegemonía de las altas familias sacerdotales y, sobre todo,

convicción de los partidarios. *Pirkê Aboth,* II, 5, en Strack; II, 6, en R. Travers Herford. Véase, también el comentario de la edición K. Marti (Giessen, 1927).

1. No sólo el nombre sagrado, que por excesivo respeto no se atrevían a transcribir, mas ni aun sus equivalentes. Entre éstos, el más usado es *Makom,* la Plaza, el que está en todas partes.

2. "Torah virtually means the whole of divine truth, so far as it is accessible to human mind". R. Travers Herford, Prólogo a los *Pirkê Aboth,* en R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford, 1913), II, p. [illegible].

3. *Pirkê Abóth,* ed. Strack, III, 7 b, p. 30; ed. Travers Herford, III, 10, p. 700.

4. "Prácticamente (los saduceos) no hacen nada, porque en cuanto tienen un cargo, siguen —aunque a la fuerza— lo que les dicen los fariseos, pues de otra suerte, el pueblo no los soportaría"; *Ant. Jud.,* XVIII, 1, 4. Sobre las variaciones de Josefo en estas apreciaciones relativas a las sectas religiosas de su tiempo y las causas políticas de estas variaciones, Henry Rasp, *Flavius Josephus und die Religionsparteien,* en *ZNTW,* 1924, XXIII, pp. 27-48.

del gran sacerdote, continuaba ejerciéndose allí; pero en el mismo Templo tenían los fariseos entrada y habían hecho establecer oraciones diarias y una suerte de delegación de seglares piadosos representando al pueblo de Israel en el sacrificio cotidiano.[1] Fuera del Templo, por la sinagoga y el culto doméstico habían desatado el lazo que vinculaba al templo toda la religión del pueblo. El rabino[2] y el padre de familia tendía cada vez más a suplantar al levita y al sacerdote. En fin, en el terreno casuístico, en las aplicaciones de la Ley a la vida cotidiana por medio de exégesis sutiles y de la interpretación tradicional, especie de Ley no escrita,[3] eran ellos los soberanos, y para un israelita deseoso de cumplir devotamente sus deberes, eran indispensables. Las mujeres en particular (Josefo ya lo había observado) los tenían por oráculos.

Menos dependientes que la *élite* sacerdotal de las vicisitudes políticas, menos comprometidos que los zelotes en la xenofobia militante, el grueso de los fariseos representa, desde los macabeos hasta la ruina de Jerusalén, por su ardor en observar, imponer y glosar la ley, por su ciencia minuciosa, literalista y estrecha, pero real, por la influencia que su puritanismo le daba sobre el pueblo, por su sentido religioso, que le hacía admitir las doctrinas más seleccionadas y espirituales, el núcleo de Israel, el corazón del judaísmo.

También es cierto que por los Separados, el pueblo judío ha podido sobrevivir a las espantosas catástrofes de los siglos I y II. Las barreras establecidas o vueltas a levantar en torno de la raza, las tradiciones celosamente mantenidas en estos grupos cerrados, la obstinación flexible que no cede sino para obtener; el oportunismo político que se pliega a todos los gobiernos de hecho para arrancar a cada uno de ellos la tolerancia y el máximum de concesiones posibles; la masa enorme de adagios, prescripciones, decisiones y recuerdos que han cristalizado en los dos Talmudes, todo esto es obra de los fariseos. Y basta leer los Evan-

1. Véase G. H. Box, *ERE*, IX, 834, y las autoridades alegadas.
2. Sobre la exaltación del Rabino, véase los *Pirké Aboth*, VI, 5, edición H. L. Strack; VI, 6, ed. R. Travers Herford: "Más grande es la Torah que el sacerdocio y la realeza. Porque la realeza se adquiere mediante treinta calificaciones, y el sacerdocio con veinticuatro; mas, para (interpretar como se debe) la Torah, hacen falta cuarenta y ocho."
3. "La Ley por la boca: *torah chebeal pe*, opuesta a la ley escrita: *torah chebiketab*"; *DB* de Hastings, v, 57, S. Schechter.

gelios para convencerse de la parte preponderante que les corresponde en la oposición hecha a Cristo.

Esta misma oposición hace más difícil a un historiador cristiano la equidad respecto de los enemigos capitales de Jesús. Pero éste nos ha enseñado justamente que sólo la verdad hace libres. Aun registrando que han llegado a ser, por su obstinación ciega y por la malicia de sus jefes, los adversarios del reino de Dios, nosotros reconocemos, de buen grado, que los fariseos han desempeñado, durante el siglo y medio que precedió a nuestra era, un papel útil y, a veces, glorioso. Los espías de Jesús eran los descendientes empequeñecidos, presos del formalismo legal y, en ocasiones, envenenados con un orgullo estéril, de aquellos grandes hombres que habían libertado a Israel del yugo de los gentiles, a precio de su sangre. Lo que hay de mejor en la literatura que precede al advenimiento de Cristo, lleva generalmente el sello de las creencias, esperanzas y pasiones que ellos tuvieron. Aun en el tiempo del Salvador, si muchos no eran ya más que el vinagre, degeneración de un vino generoso, epígonos de una raza heroica, una imponente minoría de ellos no había pecado contra la luz. Los Hechos de los Apóstoles completan útilmente, en este orden, el testimonio de los Evangelios. Ellos nos muestran en la Iglesia naciente un gran número de conversos (y no de los de menor valía, comenzando por S. Pablo) procedentes del partido de los fariseos.

Hay que notar, por último, que aun estigmatizando su literalismo implacable, su casuística complaciente y su orgullo, Jesús se ha pronunciado más contra los vicios de conducta, el abuso de las cosas santas, la canonización de las tradiciones humanas y el celo mal inspirado, que contra las posiciones doctrinales de los *Separados*. Sobre los puntos característicos de la resurrección, existencia y acción de las fuerzas espirituales, el Maestro estaba de acuerdo con ellos; y no desdeñó el emplear, aunque sobriamente, sus métodos exegéticos. Jesús admitía su relativa autoridad en el terreno de la interpretación de la ley: "En la cátedra de Moisés se sientan los escribas y fariseos; guardad lo que ellos dicen, pero no hagáis lo que hacen" (*Mat.*, XXIII, 2-3).

### 3. El medio intelectual

#### a — Las fuentes

En el pueblo de Galilea y de Judea, donde prevalecía en diferentes proporciones la influencia de estos partidos, desde la muelle prudencia de los herodianos hasta la intransigencia de los zelotes, ¿qué pensamientos y qué aspiraciones religiosas iba a encontrar y a transformar la palabra del Maestro de Nazaret? Para responder, aun sumariamente, a esta cuestión, es indispensable mencionar algunas de las fuentes de nuestros conocimientos en esta materia.

Traigamos a la memoria, pero insistiendo sobre su primordial influencia, los libros del Antiguo Testamento; y no sólo aquellos que contenían la Ley, sino los históricos, los proféticos y la literatura llamada de la Sabiduría, principalmente los Salmos. No tratamos aquí de decidir sobre la fecha de composición y sobre otras cuestiones literarias suscitadas por el estudio de estos libros; nos basta notar que, en la época de Cristo, la cultura de todo israelita en Palestina y en la Dispersión reposaba sobre el conocimiento de estos libros y con frecuencia se reducía a eso. Todavía más; eran, mediante la enseñanza oral, familiares aun a los judíos aquellos que por falta de instrucción propiamente dicha permanecían sin cultura y sin letras. Las obras del Alejandrino Filón, contemporáneo de Cristo, que conservamos en gran parte, nos informan sobre la manera cómo los más instruídos israelitas de la Dispersión y los que empleando una palabra moderna pudiéramos llamar los más liberales, entendían las Escrituras y fundaban sobre ellas su concepción total de la vida. Las diversas historias y apologías del historiador Flavio Josefo, cuyo nacimiento en Jerusalén casi coincide con la conversión del judío Pablo, están igualmente llenas de noticias preciosas que, sin embargo, no deben admitirse sino con mucha cautela.

Al lado de estas fuentes muy conocidas y utilizadas des-

de mucho tiempo ha, corre una literatura casi anónima durante tres siglos, los más agitados e importantes del judaísmo; a partir de los macabeos (170 a. C.) hasta la ruina definitiva, bajo Adriano (130 p. C.). De origen palestinense (y redactada en legua semítica) o exótica (escrita en griego), esta serie de obras ha llegado a nosotros, generalmente a través de traducciones posteriores o en estado fragmentario. Desde hace unos veinte años se pueden leer ordenadamente y de una vez, pues han sido publicadas en ediciones críticas.

A más de históricos, o de relatos edificantes en forma de historia, encontramos allí libros de moral, sentenciosos, poéticos, llenos de imágenes, explotando los recursos del paralelismo y del ritmo. Las grandes figuras históricas de David, y sobre todo, de Salomón, dominan este género literario, al cual muchos de nuestros libros inspirados de la última época han suministrado modelos.

A la Biblia hay que referir también las colecciones de sentencias y decisiones razonadas que fueron finalmente recogidas en el Talmud, y una parte de las cuales se remonta a la época de Cristo y aun a las generaciones que le precedieron, así como las plegarias u oraciones que, como tradicionales, han quedado en Israel.[1] No hace falta encarecer la importancia de estas fuentes para el fin que perseguimos.

Apenas menos importante, considerable en extensión, pero más insólita y extraña, es la literatura de los Apocalipsis. Sus orígenes están lejos, pues notables fragmentos de los primeros profetas (Isaías, Ezequiel, etc.) pertenecen a

1. Ed. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ* (París, 1892), p. 24 y sig., trae un juicio quizá demasiado severo sobre "estas páginas interminables", donde no hay "ni estilo, ni orden, ni ingenio", cuya "lengua es tan deplorable como las ideas, la forma y el fondo". En cuanto a la utilidad exegética de los Talmudes, puede verse con gran claridad su exposición en una obra, un poco complaciente, de I. Abrahams, *Rabbinical Aids to Exegesis* en *Cambridge Biblical Essays* (Londres, 1909), pp. 159-193, más completamente en *Studies in Pharisaism and the Gospels*, I (Cambridge, 1917), II (Cambridge, 1924); Strack y Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrash*, tres volúmenes (Munich, 1922).

Los más bellos textos se hallan en el tratado más antiguo de la Mischna, titulado: *Los Dichos de los Padres* (*Pirkê Aboth*). Ha sido frecuentemente editado en parte, en particular por H. L. Strack, *Pirkê Aboth*[3]. (Leipzig, 1901), y por K. Marti (Giessen, 1927), El texto de las *Dieciocho Bendiciones* (*Schemoné Esré*) que cada israelita, incluso las mujeres, los niños y los siervos, debe repetir tres veces al día, y que se remonta en su redacción actual (en diecinueve bendiciones) al tiempo que siguió inmediatamente a la ruina de Jerusalén en el año 70, se ha publicado con frecuencia, en especial por G. Dalman, con otros textos mesiánicos, en apéndice de su *Worte Jesu* (Leipzig, 1898), pp. 292-309, y después por el P. Lagrange, *Messianisme*, pp. 338-339.

este género. Entre los libros canónicos, sin embargo, es la profecía de Daniel la que en su mayor parte ofrece el tipo más perfecto y más puro de él. Puesto en boga en tiempos de la cautividad de Israel entre los medos y los persas y dependiente, en una parte de sus imágenes, de las fuentes babilónicas e iranias, el género apocalíptico literario fué el más cultivado en Israel en el curso de los siglos que preceden a Cristo y de los que siguen a este acontecimiento. El mismo Jesús no se desdeña, como veremos, de emplearlo.

Este solo hecho nos impediría ya el censurarlo de una manera absoluta. Pero hay que reconocer que el modo apocalíptico sorprende y a veces choca con nuestra habitual manera de concebir y de hablar. Esencialmente, un apocalipsis[1] es una revelación divina, o considerada tal, de acontecimientos lejanos, futuros, por naturaleza ocultos y sobre todo postreros; fin de un estado de cosas, de un imperio, de un mundo —en el límite extremo, fin de las cosas, fin del mundo; juicio de un pueblo y crisis decisiva de su historia— en el extremo límite, juicio último, crisis final de la historia humana, recompensas y castigos de ultratumba.

De este carácter, y sin duda de sus primeros modelos, se derivan las leyes del género, como también el que el apocalipsis escrito en frío, artificial, no fundado en visiones reales, sea generalmente anónimo. Para autorizar estas visiones (que no son en especie más que previsiones) se quiere y casi se debe ponerlas bajo el patrocinio de un gran nombre; y éstos han sido Enoc, Moisés, Elías, Esdras y hasta Adán.

El apocalipsis es necesariamente rico en imágenes, en alegorías, en símbolos. Si en ellos se favorece un objetivo religioso o político, mezclando alusiones a los hechos y personajes contemporáneos (lo que es frecuente y permite conocer con aproximación la fecha de algunos), esto será en forma encubierta y enigmática, destinada a solicitar la atención.

Asemejándose en esto a los místicos y por razones análogas, los primeros autores de apocalipsis desesperaron de poder reflejar con su lenguaje las realidades grandes y te-

1. Ἀποκάλυψις. *revelatio;* revelación activa [esto es, concerniente al hecho de una comunicación sobrenatural], y pasiva [es decir, formulando el fruto, el objeto de esta comunicación].

rribles con que les ponían en contacto sus visiones; pero al menos lo intentaron. De aquí que sus expresiones se hicieran vehementes hasta la hipérbole, grandiosas hasta la incoherencia, atrevidas hasta la inverosimilitud. Este género, extendiéndose y perpetuándose, dió lugar a que ciertas comparaciones se fijaran pronto en clisés y se organizaran en series totalmente hechas.

Las perturbaciones siderales, las revoluciones cósmicas, se consideraban a propósito para sugerir impresiones de terror, por esto ponen en conmoción toda la máquina celeste para anunciar acontecimientos que así parecen "alcanzar hasta las estrellas" y enlazarse con las últimas convulsiones del mundo.

Paralelamente, las fuerzas desencadenadas que ejercen las venganzas divinas, imperios, invasiones, calamidades naturales, potencias de los espíritus o de los elementos, se describen de ordinario bajo formas de animales y en parte sugeridas por el arte ciclópeo de los egipcios y de los asirios. Bestias diferentes, reales o estilizadas, extrañas y formidables, aparecen, avanzan, ululan, triunfan o mueren, y su destino representa el de los hombres, de los pueblos y de los momentos providenciales.

Esta literatura conviene especialmente a las horas de crisis, y ésta es quizás una de las razones de su éxito durable y renaciente, pues a la apocalíptica judía sucede una apocalíptica cristiana más sobria, cuya última y suprema floración fué la *Divina Comedia* del "altísimo poeta". Una guerra desventurada o una revolución, aun en nuestros días, dan lugar a vaticinios que proceden en línea recta de los apocalipsis.[1]

Se comprende, pues, qué reservas se imponen en la utilización de fuentes de este género y de qué precauciones deberá rodearse el historiador que quiera inspirarse en ellas. Pero sería peor despreciarlas en absoluto, máxime cuando la mayoría de los documentos de origen israelita, contemporáneos, poco anteriores o posteriores a Cristo, están redactados en estilo apocalíptico. Nosotros, por consiguiente, lo emplearemos en la exposición que seguirá, pues esta litera-

1. Cf. Yves de la Brière, *Le destin de l'Empire allemand et les oracles prophétiques. Essai de critique historique* (Paris, 1916).

tura pseudónima, alegórica y medio esotérica, no deja de contener, a vuelta de pobrezas, esterilidades y futesas que hacen su estudio cruelmente fastidioso, un cierto ensanchamiento y como expansión doctrinal del profetismo antiguo. En esta época adquirieron precisión algunas nociones que los herederos tres veces indignos de un Ezequiel, de un Isaías y de un Daniel nos han transmitido, como a veces una corriente de rocas eruptivas groseras arrastra algunas piedras de valor. La universalidad del llamamiento divino, ciertos rasgos del Mesías, el valor inconmensurable del alma individual, la certidumbre, duración y algunas condiciones de la retribución de ultratumba, y el oficio ministerial de los espíritus separados,[1] nos aparecen más claramente en estas obras. Por otra parte, los apocalipsis judíos no hacen más que repetir los temas antiguos, revistiéndolos y hasta desfigurándolos, a veces, con imágenes demasiado vivas o complicándolos en obscuros simbolismos. Los apocalipsis, lejos de ser, en conjunto, una transición afortunada entre los Profetas y el Evangelio, son más bien un paréntesis, y sólo pasando por encima de ellos es como las palabras del Maestro pueden unirse, sirviéndoles de prolongación y complemento, a las enseñanzas de los grandes videntes de otras edades.

### b. — Las nociones directrices

Tarea delicada es (utilizando estas diversas fuentes de información, de las cuales los evangelios son seguramente la más pura, desde el punto de vista histórico) dar una idea real del estado de espíritu de los oyentes de Jesús, respecto de los puntos principales de su doctrina.[2] Empresa parecida

1. Y, es preciso reconocerlo, mil fantasías amfibológicas, probablemente inspiradas en el folklore iranio.

2. Los útiles de trabajo que nos sirven para esto no se pueden manejar sin precauciones. No sólo las obras de Weber y aun de Schürer, sino, también las colecciones más recientes de T. Walker, *The Teaching of Jesus and the Jewish Teaching of His age* (Londres, 1923), y las disecciones admirablemente sabias de H. L. Strack y Pablo Billerbeck en su vasto *Commentaire au Nouveau Testament tiré du Talmud*, etc., pueden inducir a error a quienes pretendan utilizarlas sin tener en cuenta que gran parte de las fuentes citadas son, por su relación al menos y por su espíritu, y algunas también por los hechos referidos, posteriores en muchos siglos a los Evangelios. Algu-

sería el querer, de entre los documentos anteriores o contemporáneos, extraer el cuadro de aspiraciones, de ideas-fuerzas, de palabras fascinadoras y de corrientes de sensibilidad que trabajaban a la sociedad francesa, la víspera de los Estados Generales de 1789, o a la sociedad alemana en 1813 cuando Fichte le dirigía su *Discurso* y la galvanizaba con sus libelos J. José Goerres; o actualmente las que inquietan a la India de Rabindranath Tagore y de Mahatma Gandhi.

De estas nociones, la más activa y la más divulgada, aunque imprecisa en su riqueza exuberante, era aquella de que Jesús se iba a apoderar para injertar en ella su mensaje, llenándola de un sentido más determinado y, en parte, nuevo: la del Reino de Dios.[1] Que Jahvé sea el rey, esto es, el señor, el juez, el soberano de su pueblo Israel y virtualmente de todos los pueblos, lo proclama la Biblia hasta la saciedad.[2] Sin embargo, la forma evangélica de la βασιλεία τοῦ θεοῦ no se encuentra en ningún profeta antiguo ni, salvo un caso poco concluyente, en el Antiguo Testamento.[3] Su sentido, que explicaremos más tarde, desborda el uso hecho por los apócrifos anteriores a Cristo, donde la βασιλεία θεοῦ ocupa

nas han sido manifiestamente **influenciadas** por ellos. Los estudios tan competentes de I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (dos volúmenes, Cambridge, 1917 y 1924), no escapan del todo a este reproche, y mucho menos los de C. G. Montefiore, v. g. en *Beginnings of Christianity,* vol. I, y *The Old Testament and After* (Londres, 1923).

1. O, en sentido idéntico, pero pasando de las personas al territorio, del Reino de Dios al Reino de los cielos, siendo los "cielos" aquí un sinónimo respetuoso que designa al Señor Jahvé. Véase G. Dalman, *Die Worte Jesu* (Leipzig, 1898), I, p. 75 y sig.

2. Los principales textos reunidos y comentados por M.-J. Lagrange, *Le Règne de Dieu dans l'Ancien Testament, RB,* 1908, pp. 36-61, después de J. Boehmer, *Der alttestamentlicher Unterbau des Reiches Gottes* (Leipzig, 1902). Véase el mismo autor para nociones análogas en los otros pueblos antiguos: *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes* (Leipzig, 1909).

3. Daniel, II, 44, es el pasaje que se aproxima más al sentido evangélico. La expresión de βασιλεία τοῦ θεοῦ se encuentra textualmente en el elogio que la Sabiduría consagra a Jacob (x, 10):

> "Al justo huyendo la ira de su hermano,
> Ella (la sabiduría) le conduce por caminos rectos.
> Y le muestra *el reino de Dios*
> y le da el conocimiento de las cosas santas."

En su comentario, Cornely y Zorell (París, 1910, p. 387) interpretan el "Reino de Dios" de la Providencia o de la majestad divina. M.-J. Lagrange, *Le livre de la Sagesse,* en *RB,* 1907, p. 102 y sig., lo entiende, con Cornelio a Lapide que él cita, también, de la Providencia. J. Boehmer, *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes* (Leipzig, 1909), p. 33: "Se tiene perfectamente el sentido del texto (*Sap.,* x, 10) cuando se toma la expresión βασιλεία θεοῦ como perífrasis por "Dios que reina sobre todas las cosas".

muy poco espacio, y también rebasa el uso rabínico posterior.[1]

Pero la idea general que expresa está claramente dentro de la esperanza de Israel, constituyendo su verdadera alma.[2] Porque no es, como un moderno tendría tentación de suponer, aunque de hecho se junta con ella, una noción de religión natural, la omnipotencia divina poniendo a Dios en el lugar que le corresponde, y al hombre también en el suyo, de donde, normalmente se reduce la soberanía total de Aquél sobre éste; pues se trata de una creencia positiva, revelada, que tiene por objeto la realización, cada vez más efectiva y perfecta, de un designio gracioso de Dios sobre un hombre, un grupo de hombres y virtualmente, bajo ciertas condiciones, todos los hombres.

Su origen histórico es el pacto, el *Berith*[3] —se traduciría bien por el inglés *Covenant*—, la Alianza que, uniendo a Jahvé con Abraham y su familia, y después con el pueblo nacido de él, ha hecho de este pueblo la raza elegida, "sierva del Señor", "desposada con Dios", según las magníficas imágenes proféticas,[4] y ha vinculado a la historia de este pueblo los destinos religiosos de la humanidad.[5] En esta alianza, la parte humana, siempre inferior a su vocación, se ha mostrado, a veces, indigna de ella. Las infidelidades, el culto adúltero de los falsos dioses y el recurso a las potencias de la carne habían motivado durante seis siglos abandonos, castigos y repudiaciones temporales, por parte de Jahvé. A los destierros, deportaciones en masa a los países de Babilonia y Persia, había sucedido, tras la opre-

1. Cf. J. Boehmer, *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes*, pp. 21-56.

2. Aunque otra cosa diga P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* (Tubinga, 1903), p. 299. Véase, también, J. Boehmer, *ibid.*, pp. 56-84, y J. Bonsirven, *Eschatologie rabbinique d'après Targums, Talmuds, Midrashs* (Roma, 1910), pp. 350-365. Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 113.

3. Sobre el *Berith*, sus orígenes y sus significaciones, Pablo Karge, *Geschichte des Bundesgedankes im alten Testament*, I (Münster en W., 1910), máxime en p. 224 y sig. Tal vez en ninguna parte se define la Alianza con más rigor y profundidad, desde sus orígenes patriarcales hasta la aurora del regreso de Israel a Palestina, que en las profecías magníficas de la segunda parte del Libro de Isaías, caps. XL a LV. Véase, por ejemplo, el resumen de J. Touzard, *L'Ame Juive au temps des Perses*, en *RB*, 1920, p. 18 y sig.

4. Is., LIV, 5; *Os.*, II, 19.

5. Israel, si es fiel a la Alianza, vendrá a ser el lazo entre Jahvé y los otros pueblos, será su ideal, su prototipo, su antorcha. Será "alianza del pueblo". Is., XLII, 6, XLIX, 8; cf. Jer., XXXI, 31-33, y J. Touzard, *loc. laud.*, p. 34, n. 8.

sión de los seléucidas y el despertar macabeo, el embargo del territorio, instituciones e independencias de Israel por parte de los gentiles. Esto no obstante, Jahvé, que es justo, también es misericordioso, y no se volvió atrás del pacto hecho con Abraham, Jacob, Moisés, y renovado con David y su casa, ratificado por los oráculos y las promesas a los profetas y por el mismo juramento divino.

Jahvé reinará: por consiguiente, su soberanía será reconocida. De derecho, su gloria se extiende tan lejos como su alto dominio, al cielo y a la tierra, a los hombres y animales de los campos; pero de hecho ha de llegar el día en que será confesada por todos.

Sí, ¡Jahvé tendrá su hora! Los días borrascosos del presente serán fecundos en días mejores, donde cada cosa estará en su lugar, y a las ruinas, humillaciones e injusticias sucederán la paz, la prosperidad y el reino del derecho: *veniet felicior aetas*. Y será, en vez del "siglo presente", este "siglo maligno" de que habla S. Pablo (*Gal.*, 1, 4), el "siglo futuro", del cual el primero no es más que un bosquejo insignificante y doloroso.

En esta venturosa revolución, cuyas fases esenciales cada autor las concibe y ordena de un modo diferente, el papel más importante corresponde a Israel, que será el beneficiario de la nueva situación, por haber sido su principal instrumento. Será glorificado para siempre, en presencia de las naciones que ahora le desdeñan o persiguen. Los poemas de los últimos capítulos del libro de Isaías proveen a estas esperanzas de fórmulas inolvidables, prediciendo en términos sublimes todos los desquites y todas las bienandanzas.

Por esto es por lo que el Señor Jahvé ha dicho:
Pues bien, mis siervos comerán,
y vosotros tendréis hambre:
Pues bien, mis siervos beberán
y vosotros padeceréis sed;
Mis siervos tendrán alegría,
y vosotros, deshonra;
Mis siervos, el corazón en regocijo, cantarán,
y vosotros, el corazón apenado, gemiréis
y os lamentaréis en la desesperación.

Isaías, LXV, 13-15.

Porque, he aquí que yo creo cielos nuevos
y tierra nueva.
Nadie se acordará ya del pasado,
no volverá a la memoria.
Sino que gustará el gozo,
la alegría eterna,
de lo que yo voy a crear:
Porque, he aquí que yo creo a Jerusalén (para) la alegría,
su pueblo (para la) alegría.
Jerusalén será mi gozo,
y su pueblo, mi alegría.

Isaías, LXV, 17-19.

Porque serán ellos una raza bendita de Jahvé,
y con ellos sus descendientes.
Y antes que me llamen, yo les responderé:
y estarán todavía hablando y ya habrán sido atendidos.

Isaías, LXV, 23 b -25.

Pero esta profecía, que resume bastante bien las otras y que Dios debía realizar mediante una subversión de las ideas humanas —predicha también—, permanecía envuelta en imágenes y símbolos. Unánimes en sus esperanzas, los pensadores, los fieles, los videntes entusiastas no se contentaban con reunir, comparar y comentar los rasgos esparcidos en los libros inspirados, sino que añadían otros, sugeridos por tradiciones posteriores, infiltraciones sospechosas o fabricadas por imaginaciones calenturientas. Así iban formando cuadros más o menos coherentes, coloreados por las angustias y las necesidades de cada generación y recargados con los rasgos que formaban el patrimonio de cada escuela.

Sobre la fecha y carácter general del "futuro siglo" se dibujan dos corrientes de interpretación en los apocalipsis. Algunos autores ponen en primer plano el aspecto religioso y moral del juicio de Dios que todos tenían por descontado. La noción complementaria de retribución individual y de restauración teocrática adquiría en la época más serena de los macabeos una preponderancia que se marca en algunos de los apócrifos.

El Reino de Dios es finalmente para ellos el triunfo de la justicia, el gran juicio donde cada uno será puesto en su lugar y tratado según sus méritos: méritos de toda suerte,

morales y, sobre todo, legales, pues la Ley era el primero de los deberes. Cada israelita con seguridad —y los de la Dispersión no vacilaban en anexionar a Israel, los grandes videntes, los sabios y los profetas: desde Orfeo hasta Sófocles y desde Eurípides a Platón— y probablemente, cada hombre recibiría su merecido.

Pero a estas ideas muy elevadas, a pesar del ornato extravagante con que, a veces, las revestían, tomaban la delantera ordinariamente otras aspiraciones, abusando de las imágenes de prosperidad material, indispensables a un pueblo "incircunciso y duro de corazón" y en tal supuesto empleadas por los antiguos profetas, muchos judíos no quisieron ver ya otra cosa que aquella prosperidad material. Antes del último juicio, colocaban un período de duración variable, pero muy largo, generalmente, en el cual la imaginación se detenía con deleite y predilección. El error no estaba en distinguir, al advenimiento del Reino de Dios, una consumación fulminante y una época de expansión más o menos gloriosa, pero terrestre, sino en el carácter exclusivamente o principalmente carnal que atribuían a esta época. La letra ahogaba el espíritu; los males presentes suscitaban en la imaginación, por contraste, bienandanzas sensibles, palpables, represalias y desquites desprovistos de toda nobleza. Sobre una tierra renovada, abundosa, paradisíaca, Israel triunfante sería venturoso, servido por las Naciones durante un lapso de cuarenta, de cuatrocientos, de mil años. Bajo un tribunal, o Consejo de sabios, o tal vez bajo un rey lugarteniente de Jahvé, Jerusalén lo atraería todo a sí.

Y el Jahvé de los ejércitos preparará
para todos los pueblos, sobre esta montaña
Un banquete de manjares suculentos, un festín de vinos generosos,
de viandas tiernas y jugosas, de buenos vinos clarificados.

Isaías, XXV, 6.

Se concebía de ordinario esta apoteosis y el juicio final, precedidos por guerras, azotes, signos de toda especie, para cuya representación se imponía el símbolo de un doloroso alumbramiento. De esta sangrienta aurora surgiría, en una época que diversas evaluaciones se esforzaban por fijar, el

"día del Señor", el día grande, que cada autor describe a su manera. Henoch (c. 3) ve tal inundación de sangre, "que un caballo se hunde en ella hasta el petral".[1] Más impresionante es, en su vacío, por su implacable eliminación de todo elemento humano, la descripción del juicio, en el apocalipsis de Esdras.[2]

No más sol, luna ni estrellas,
Nada de nubes, de truenos ni de relámpagos,
No más viento, ni agua, ni aire,
Nada de tinieblas, ni de mañana ni de tarde, no más estíos ni [primaveras ni inviernos,
ni heladas, ni fríos, ni granizo, ni lluvia, ni rocío,
No más mediodía ni noche, ni aurora, ni claridad, ni luz.
Sino únicamente el esplendor de la gloria del Altísimo,
a cuyos fulgores todos verán lo que se ponga delante de sus ojos.

¿Cuál será el instrumento principal de estos grandes acontecimientos? Jahvé había obrado siempre por el intermedio de los profetas, jueces y caudillos, "hombres de su diestra" suscitados por él. Los libros sagrados bajo repetidas formas no dejaban lugar a duda sobre este punto. Israel y el mundo deberían, después de Dios y de parte de él, su salud y su consumación a un elegido, a un enviado divino, a un gran profeta consagrado para este oficio por una unción análoga a la que constituía a los reyes y sacerdotes; en una palabra, a un Mesías (*Mâchiâh;* aram. *Meschiâh;* griego χριστὸς; latín, *unctus*: ungido, consagrado).[3] Hacía él se dirigían las miradas y los votos de Israel en las horas de prueba de la nación, como en los días en que el valor de los individuos se doblegaba al peso de las injusticias.[4] Pero esta esperanza tan generalizada en el siglo I, que los autores pa-

1. *Henoch,* c, 3, ed. J. Flemming y L. Radermacher en el *Corpus* de Berlín, 1901, p. 132.
2. Ed. B. Violet, en el *Corpus* de Berlín, 1910, pp. 148-150, lat. VII, 39-41, pasaje que falta en nuestras ediciones del IV Esdras, siguiendo a la Vulgata.
3. Sobre esta palabra y su empleo en la literatura judía, G. Dalman, *Die Worte Jesu,* p. 237 y sig.
4. Después de W. Baldensperger y R. H. Charles, el P. Lagrange ha reunido las nociones esenciales en su hermoso libro, *Le Messianisme chez les Juifs, 150 avant Jésus-Christ à 200 après Jésus-Christ* (Paris, 1909). El análisis hecho por P. Volz en su *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* (Tubinga, 1903), pp. 190-237, es también muy ponderado.

ganos Tácito y Suetonio,[1] hablando de los judíos, la dan como una creencia ya admitida, tomaba formas muy diversas. En escritos como los de Filón donde la religión judía se presenta revestida de concepciones helénicas, o en los de Josefo donde se afirma la necesidad de no chocar, de halagar y de captarse al vencedor romano, la imagen del Mesías es borrosa, vaga, episódica. Pero, por más que hagan, el sello de Israel que espera se trasluce en estos autores, aunque el Judío alejandrino afecte contar, para la unificación del mundo, con la Ley sobre todo, y para hacer reinar en él la justicia, con el ascendiente de los sabios. Josefo, por su parte, con la impudencia de un cortesano que necesita que le perdonen muchas cosas, transporta las promesas mesiánicas a la raza de los Flavios, adulación que Tácito acepta por moneda de buena ley. Pero esto son excepciones. Y los hechos bastan para demostrarlo; la literatura verdaderamente nacional y popular, los escritos palestinenses, ante todo, a los cuales en este punto hacen eco nuestros evangelios, lo prueban superabundantemente. Allí, como en el corazón de todo fiel israelita (la poca originalidad fundamental de los apocalipsis nos lo garantiza), el Mesías ocupa ordinariamente un sitio considerable,[2] preponderante con frecuencia, y la idea que de él se forma condiciona y colorea la del Reino de Dios.

El es el gran esperado, el deseado, el que debe restablecer todas las cosas: en los libros escritos en el apogeo del período de los Macabeos[3] se le ve más bien en la prolongación de la raza sacerdotal[4] y real "por la que había llegado a Israel la salud." Viene a completar la obra de Judas Macabeo, de su hermano Simón, de Juan Hircano; y al consumarla, la lleva a sus últimas consecuencias, y la desborda y trasciende por algunos de sus rasgos. Estos se van acentuando

1. Tácito, *Historiae*, v, 13; Suetonio, *Vespasiano*, iv. Los textos son clásicos y tan semejantes por el fondo y la forma: "Judaea profecti rerum potirentur", que es probable un origen común (¿Josefo?).

2. Sobre las raras descripciones apocalípticas del fin del mundo (la principal está en la primera parte del *Libro de Henoch*, I-XXXVI), en que no figura el Mesías, véase a Lagrange, *Le Messianisme*, pp. 60-65.

3. Los *Jubileos*, el borrador judío del *Testamento de los doce Patriarcas* antes de las interpolaciones cristianas; quizá los caps. LXXXIII-XC del *Libro de Henoch;* las partes más antiguas de los *Oráculos Sibilinos* (abstracción hecha de las interpolaciones posteriores), l. III, hacia el año 573-808 poco más o menos.

4. Por esto, sin duda, el Mesías es presentado en los *Testamentos* como debiendo pertenecer, no a la tribu de Judá, sino a la de Leví. Véase R. H. Charles, *Testaments*, pp. XLVII-XLVIII.

en los escritos posteriores, al mismo tiempo que la esperanza de una solución humana se atenuaba. Juez, más que todo, en los escritos en que domina la preocupación del fin del mundo,[1] y ante todo guerrero, en aquellos en que se acusa más el carácter de triunfo temporal,[2] es siempre lo uno y lo otro, y como tal libertador, salvador, enderezador de tuertos y restaurador. La más noble expresión de esta esperanza se encuentra, sin duda, en el *Salmo* XVII, llamado de *Salomón.*[3] Allí se bosqueja con gran finura y por un hombre que pudo, tal vez, en el atardecer avanzado de su vida, ver con sus ojos la "Salud de Israel", la imagen que encantaba las almas piadosas de los verdaderos creyentes: Simeón y Ana, Zacarías e Isabel, Natanael y Felipe. Es por otra parte (y a título de tal citaremos este fragmento) un eco muy fiel de las antiguas profecías.

Mira, Señor, y suscítales, su Rey, hijo de David,
en el tiempo que tú conoces, tú, oh Dios,
para que reine sobre Israel tu servidor,
cíñele de fortaleza para quebrantar a los príncipes injustos.

Purifica a Jerusalén de los paganos que la conculcaron...
de manera que destruyas a los paganos impíos,
con una palabra de tu boca;
de manera que ante su amenaza, los paganos
huyan lejos de su faz...

Entonces congregará el pueblo santo
que conducirá con justicia;
él gobernará las tribus del pueblo santificado
por el Señor, su Dios;
y no dejará a la iniquidad permanecer entre ellos,
y ningún hombre que sepa el mal habitará entre ellos...

Y tendrá a los pueblos paganos, para servirle, bajo su yugo:
glorificará al Señor a la vista de toda la tierra;
purificará a Jerusalén para la santificación,
como en otros tiempos,

1. Parábolas del *Libro de Henoch,* caps. XXXVII-LXXI.
2. *Asunción de Moisés. Apocalipsis de Baruch.*
3. Esta pequeña colección de dieciocho poemas, escritos a manera de Salmos por fariseos devotos, sin duda entre el 63 y 48 antes de Jesucristo, aunque no exento de artificios, queda como el más interesante documento de la piedad de Israel en esta época.

de suerte que las Naciones vendrán de la extremidad de la tierra
para contemplar la gloria de él,
trayéndole como ofrenda sus propios hijos...

Porque es un Rey justo, instruído por Dios, colocado sobre ellos;
y no habrá iniquidad durante sus días en medio de ellos;...
porque todos son santos y su Rey es el Cristo Señor...

Y no flaqueará durante sus días, apoyado en su Dios,
porque Dios le ha hecho poderoso por el Espíritu Santo
y sabio por el don del consejo esclarecido,
acompañado de la fuerza y de la justicia...

Tal es la majestad del Rey de Israel que Dios ha previsto;
en su designio de suscitarlo sobre la casa de Israel
para corregirla...
Dichosos aquéllos que viven en tales días para contemplar
la ventura de Israel en la reunión de las tribus.
Así sea.[1]

Juez de los hombres, Rey libertador de Israel, Profeta enseñando los santos caminos de Jahvé: aparte estos rasgos, casi siempre constantes, la imagen que se forman del Mesías es imprecisa y diversa, llevada frecuentemente a lo quimérico, o a lo material. Cada uno elige en las profecías antiguas lo que quiere y luego lo interpreta según sus deseos, o a la medida de su espíritu.

Hay, sin embargo, un rasgo limpio y fuertemente acusado en la segunda parte del libro profético de Isaías y en otros profetas,[2] que ni los rabinos más ilustres ni los videntes de los apocalipsis ni los salmistas han sabido o querido discernir: la figura austera del "Siervo de Jahvé", del Mesías paciente y Redentor, que permanece en la sombra, enigma a los ojos mal despabilados y escándalo a los espíritus todavía carnales. "Las fuentes de teología judaica anterior al cristianismo parecen no saber nada de un Mesías que sufre."[3] Fué necesario, para extraer el sentido de las anti-

1. *Salmos de Salomón*, XVII, 23-51; traducción de J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon* (París, 1911), pp. 351-369.
2. Sobre estas profecías, véase la hermosa disertación de Alberto Condamin, *Le Serviteur de Iahvé*, en el *Livre d'Isaïe* (París, 1905), pp. 318-345; y la nota del mismo sobre Zacarías, XII, 10, en *Recherches de Science religieuse*, enero de 1910; A. von Hoónacker, *RB*, 1909, pp. 497-518; J. Touzard, *RB*, 1920, pp. 36-42.
3. Alfredo Bertholet, *Biblische Theologie des alten Testaments*, beg. von B. Stade (Tubinga, 1911), II, p. 450. En el mismo sentido, W. Bousset, *Kyrios*

guas profecías, que el Cordero de Dios viniera a tomar sobre sí los pecados del mundo para rescatarlo.

## 4. Las Religiones circunvecinas y las infiltraciones extranjeras

La religión de los judíos, puesta en contacto de una manera durable, y en tan larga extensión, con el pensamiento y los cultos de los gentiles, desterrada con los hijos de Israel al corazón de países paganos, invadida en su propia casa por el Helenismo, y a partir del 60 a. C., aproximadamente, por el poder romano, era inevitable que se resintiera de todas estas circunstancias. La recudida fué naturalmente más fuerte en las comunidades de la Dispersión. Pero en la misma Palestina, las tradiciones, las impresiones traídas de la gran Cautividad, la dominación sirogreca de los príncipes macedonios, ayudados de complicidades locales, las relaciones inevitables con las poblaciones vecinas, los funcionarios, los soldados romanos, los hermanos distantes en Meso-

*Christos*[2] (Gotinga, 1921), pp. 22, 23; J. Weiss, *Das Urchristentum,* 1917, p. 75 y sig. M. Buttenwieser, art. *Messiah,* en *JE,* VIII, pp. 505, 507, 510-511. Un pasaje del *Testamento de los doce Patriarcas* (siglo I, antes de Jesucristo), *Benjamín,* 3, 8, en su forma más sencilla y, al parecer, exenta de interpolación cristiana, hace decir a Jacob, abrazando a Benjamín: "En ti se cumplirá la profecía del cielo, que dice que el justo [fiel observante de la Ley] será [reputado] impuro para los hombres sin Ley; que el inocente morirá para los hombres sin Dios"; en R. H. Charles, *APOT,* II, p. 356. G. H. Dix ve allí una alusión a las profecías del Siervo de Jahvé en el Libro de Isaías, y a Zacarías, XII, 9 y sig. Reconoce, por lo demás, que el autor no ve en este "inocente" un Mesías; *The Messiah ben Joseph,* en *JTS,* 1926, XXVII, p. 135.

Aun después de venido Jesús, y "tomado en conjunto, el judaísmo rabínico ha cerrado los ojos a los textos que hacían presagiar los sufrimientos del Mesías"; Lagrange, *Le Messianisme,* 1909, p. 239. Sobre las nociones de un Mesías paciente, hijo de David, y de un Mesías que muere, el "Mesías de guerra", hijo de José (o de Efraín), que aparecen de tarde en cuando en el rabinismo antiguo, a partir de mitad del siglo II, después de Jesucristo, sin llegar a constituir un todo coherente, véase G. Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge* (Berlín, 1888); J. Klausner, *Die Messianische Vorstellungen des Jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten* (Cracovia, 1903); G. H. Dix, *The Messiah ben Joseph,* en *JTS,* 1926, XXVII, páginas 130-144; y sobre todo, H. L. Strack y P. Billerbeck, *KTM,* 1924, II, pp. 273-299, cols. pp. 363-370. donde se trata la cuestión a fondo. Si tomamos las cosas en conjunto, dice G. Dalman, "en el Judaísmo de todos los tiempos se ha protestado contra esta noción". Hilkia llamaba "locos e impostores a los que dicen de Dios que tiene un Hijo, y le ha dejado que le den muerte". ¿Cómo Dios, que no pudo sufrir la inmolación de Isaac, "habría dejado que dieran muerte a su propio hijo sin destruir el mundo entero y reducirlo al estado de caos? G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig, 1922), p. 157, citando Agad. Ber., 69, y W. Bacher, *Agada der pal. Amoraeer,* III, p. 690. El hecho es tan constante que se usa como criterio para juzgar si un escrito es anterior o posterior al cristianismo.

potamia o dispersados a los cuatro vientos, debían ocasionar, a lo que parece, profundas infiltraciones paganas. La conocida plasticidad del carácter judío tendería, por otra parte, a conceder ancha entrada, en el pensamiento y aspiraciones religiosas de aquel tiempo, al elemento venido del extranjero.

Mas, de hecho, esta esperanza fué poco menos que burlada. Ni en Tierra Santa ni en la Dispersión, la influencia de los antiguos cultos de Persia, de Egipto, de la Caldea o de las nuevas religiones orientales, llegó a ser de importancia. Se hubiera podido esperar casi seguramente un sincretismo, una mezcla confusa de elementos de diverso origen, más o menos reducidos a la unidad por el culto dominante de Jahvé y el respeto de su Ley. Pero se encuentra, por el contrario, un judaísmo bastante puro y cada vez más intransigente, gracias al rigor de la vida religiosa, sin duda, y gracias, sobre todo, según parece, a los movimientos de retroceso, de reacción, de desquite, que en dos épocas esenciales, tras el retorno del destierro, en el siglo v antes de Jesucristo y después de la persecución de los seléucidas, al principio del II, reunieron en grupos compactos a los fieles de Jahvé. El segundo episodio, que nos es más conocido en sus pormenores, nos muestra el éxito de la dinastía asmonea de una parte, y, de otra, la organización de la Cábala de devotos por los fariseos, llevando hasta los límites de la resistencia popular este movimiento de concentración. Israel se unió entonces e hizo frente al extranjero en todos los terrenos. La religión de Jahvé no sólo permaneció idéntica en su esencia, sino que los elementos accesorios que se permitió copiar en esta época en que el Israel de Dios no se distinguía aún del Israel carnal, se asemejan bastante a los que más tarde tomó el cristianismo de los cultos que le circundaban. Un espíritu nuevo transforma estas anexiones en conquistas.[1]

Naturalmente, fué en la Dispersión y, sobre todo, en Alejandría, donde la cultura helénica, y tal vez, en escasa proporción, algunas de las concepciones más salientes de la antigua religión egipcia, influenciaron más el pensamiento religioso de los judíos. El Egipto se había tomado siempre y,

1. Sobre esto, A. Bertholet, *Theologie des A. T.*, pp. 358, 359, donde resume él su memoria: *Das religionsgeschichtliche Problem des Spaetjudentums*, 1909; cf. los hermosos estudios de J. Touzard *L'Ame juive au temps des Perses*, en *RB* de 1916 a 1926.

a veces, reivindicado, cierta libertad con respecto al judaísmo oficial de la Ciudad Santa. Antes hicimos mención de los templos ilícitos, aunque no cismáticos, de Elefantina y de Leontópolis. Los judíos de Elefantina, sin ningún escrúpulo (contratos hallados lo demuestran), unían, al nombre sacrosanto, el de otras divinidades.[1] Más tarde los dispersos hablando griego en Alejandría y en contacto incesante con los filósofos, los poetas y los sabios griegos, llegaron, en cierta medida, a helenizarse. ¡Recuérdese a los judíos expulsados de España por Fernando e Isabel, llevándose a Salónica y una parte del Oriente, un dialecto hispanizante y hasta el *Romancero!*

Es verdad que un libro canónico escrito en griego, la *Sabiduría,* llamada de Salomón, conserva vestigios de "reminiscencias helénicas numerosas y caracterizadas". Pero conviene ser cautos, "Bajo el vocabulario platónico y estoico, lo que se encuentra allí es la doctrina judía más limpia y conscientemente descrita."[2] Esta excelente fórmula podría aplicarse, en variada proporción, a las otras obras que delatan penetración de ideas extranjeras en el ambiente de la Dispersión. Es la lengua la que recibe esta influencia, son ciertos gérmenes sembrados en los Libros antiguos que se desarrollan al contacto de concepciones análogas, encontradas en el culto o en la filosofía de las antiguas civilizaciones. El más helenizante de los autores judíos que conocemos, Filón, "bastante filósofo para figurar en la colección de Arnim, entre las fuentes de los estoicos", y sobre el cual M. E. Préhier ha podido escribir un volumen "sin considerarlo más que en sus relaciones con el mundo grecorromano", Filón permanece "rabino hasta la medula..., judío ante todo..., más deseoso de adornarse con sus conocimientos filosóficos que dedicado a la investigación científica verdad, empleando en ocasiones términos paganos para que se vea que ha leído a los poetas y que su doctrina mística supera en mucho a las

1. A. von Hoonacker, *Une Communauté Judéo-Araméenne à Eléphantine aux VI et V siècles..., Schweich Lectures,* 1914, Londres, 1915; y S. Fries, *Iahvetempel ausserhalb Palaestinas,* en *Beitraege zur Religionswissenschaft,* publicados por la *Religionswissenschaftl. Gesellschaft in Stockholm* (Stockolmo 1914), I, pp. 143-165.

2. J. Lebreton, *Origines*[6], p. 130, y P. Heinish, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit* (Münster en W., 1908). Cf. H. Pinard de la Boullaye, *L'Etude comparé des religions* (Paris, 1922), t. I, p. 475 y sig.

fantasías de aquéllos..., pero cortés siempre, como correspondía a un judío en el seno del helenismo, cuyo encanto no apreciaba y cuyo menosprecio temía".[1]

En otras obras de la Dispersión, lo que se abre camino y se manifiesta a plena luz es el conato apologético, la polémica defensiva, y con más intensidad, la ofensiva del judaísmo, llevando consigo la anexión y empleo de "las riquezas de Egipto", es decir, de las formas literarias griegas y del vocabulario de fábulas, ordenándola a la interpretación moral y alegórica de la Ley, (¿y esto no es también apologética?). De esta manera, los judíos que inspiraban a la Sibila judía no tenían inconveniente en darla por "hija de Circe y de Glaukos" y en asociar a las narraciones bíblicas sobre Babel las de los Titanes y Cronidas. El autor de la *Carta de Aristeo* (hacia el 200 a. C.) quiere persuadir a su regio corresponsal que, bajo nombres diferentes, Zeus o Zeu, paganos y judíos adoran a un mismo Dios soberano. En prosa y en verso, bajo la recomendación de nombres respetados, los apologistas judíos pusieron de relieve lo que en su religión se aproximaba a la ciencia griega, y hasta dieron, como fuente primordial de toda ella, la Biblia y Moisés. ¡Orfeo, Sófocles y Platón debieron aportar su testimonio al alma naturalmente judía! Las maneras de vivir también se hicieron un poco más libres, los lazos con Jerusalén, no obstante las peregrinaciones y subvenciones al Templo, se relajaron algo; la circuncisión demasiado onerosa, se omitía en el curso de ciertas exposiciones destinadas a los gentiles; y se insistía, más que en otra cosa, en la necesidad de observar los antiguos preceptos de la ley natural, atribuídos a Noé.

1. M.-J. Lagrange, *Vers le Logos de saint Jean*, *RB*, 1923, pp. 326-327. A. Bertholet, *Bibl. Theol. des A. T.*, II, pp. 482, 483. El mismo Filón, el más helenizante de los pensadores de Israel, no es esto una excepción, como tampoco aquellos de sus predecesores, cuyas obras no han llegado a nosotros sino en estado fragmentario. Ciertamente, su exégesis alegórica haciendo "plegarse entre sus manos el sagrado texto" le defendía mal contra la tentación de encontrar toda la filosofía, toda la mitología griega en la Ley de Moisés. "Si se contuvo en esta pendiente resbaladiza", si su concepto de Dios es más puro, más firme, más religioso que el de sus maestros hebreos; si su Dios es un Dios vivo, no una entidad abstracta; si las Potencias son para él menos "realidades absolutas", dioses secundarios, que reflejos visibles del Ser trascendente del Dios único; si su Logos, a pesar de las fluctuaciones de su lenguaje, no posee individualidad personal y no es más que la primera de las Potencias, la más elevada de las imágenes donde se detiene el ojo humano, impotente para contemplar a Dios en sí mismo, "esto fué debido a su adhesión sincera a su Dios, a su religión, a sus tradiciones nacionales", J. Lebreton, *Origines*[8], p. 184.

En resumen, pormenores de forma, concesiones de poco alcance, pretericiones circunstanciales. Y una vez puestos de relieve estos indicios, fuerza es reconocer que en el fondo, todo permanece judío, que estos dispersos de Egipto, los más emancipados de todos, siguen siendo firmes creyentes de Jahvé y severos observantes de la Ley mosaica. Los rasgos sincretistas que aparecen alguna que otra vez son, más bien que compromisos, facilidades destinadas a hacer menos molesto al acceso de los gentiles a la religión de Israel. "Se es judío y se persevera judío, y Josefo puede sostener, con razón, que ningún judío era infiel a la Ley. No son, pues, los judíos los que deben hacerse griegos, sino los griegos, judíos".[1]

Otro indicio muy claro del estado de espíritu de los Dispersos en la época evangélica, se puede deducir de la actitud religiosa de Pablo de Tarso y de las comunidades judías que él empezó por evangelizar. Estos hombres hablan el griego común de su tiempo y están en relación continua de negocios y de tratos con los paganos que los rodean; se aprovechan de la paz romana y se prevalen del título de ciudadano romano, cuando lo poseen. Pero en orden a la religión de sus vecinos y de sus vencedores, ¡qué desprecio o, mejor, qué tranquilo desdén! "Culto de los demonios", "religión de nada"; apelación, a través de esta vil mitología, al Dios desconocido, al Dios único, al Dios viviente y vidente, que una idolatría sin excusa está privando del debido culto, mientras que precipita a estos idólatras en un abismo de males y de vicios sin nombre. A veces se establece comparación, en momentos de indignación o de ironía, entre el "cáliz del Señor" y el "cáliz de los demonios", porque "lo que ofrecen los paganos al sacrificar, lo inmolan a los demonios y no a Dios" (I Cor., x, 20). Conviene poner de relieve estos rasgos y recordar esta actitud intransigente a quienes pretenden ver infiltraciones paganas importantes, no ya en el judaísmo contemporáneo de Cristo, sino en los más remotos orígenes cristianos.[2]

1. A. Bertholet, *Bibl. Theol. des A. T.*, II, pp. 482, 483.
2. Sobre esto, E. Mangenot, *Saint Paul et les religions à mystères* (París, 1914); E. Krebs, *Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums* (Münster, 1913); H. A. A. Kennedy, *Saint Paul and the Mystery-Religions* (Londres, 1913). A. Loisy, reflejo inteligente de la exégesis radical en moda, ha reco-

Siendo general en Israel el estado de espíritu que acabamos de esbozar, no hay para qué decir que era en la Palestina donde llegaba a su colmo. El culto solemne del Templo, la presencia entre el pueblo de los más célebres fariseos y rabinos; el recuerdo indignado de las poluciones idolátricas que, en tiempo de los macabeos, habían contaminado a la santa Ciudad y a numerosos miembros de la familia de Israel; la reacción rencorosa contra los gentiles triunfantes y sus odiosas enseñas, todo contribuía a mantener en las almas una repugnancia invencible hacia la superstición de las Naciones.

Mejor que la literatura, nos revelan los hechos la profunda aversión del pueblo por la idolatría. Sobre la gran puerta del templo había hecho colocar Herodes un águila de oro; el pueblo la echó a tierra; Pilatos provocó una revuelta, al hacer que entraran sus tropas en Jerusalén llevando las imágenes de los emperadores; para evitar un levantamiento semejante, Vitelio, dirigiéndose de Antioquía a Petra, cedió a las instancias de los judíos y tuvo que hacer un largo rodeo, por no atravesar el territorio de la Palestina. Cuando Calígula quiso que se pusiera su estatua en el Templo de Jerusalén, fué tal la conmoción popular, que Petronio, gobernador de Siria, hubo de retroceder.[1]

La misma literatura donde los eruditos "comparatistas" buscan su punto de apoyo, permanece, en los puntos esenciales, con perfecta claridad a este respecto. Inspiradas o no, las obras de origen indiscutiblemente palestiniano que nos quedan de aquel tiempo (200-1 a. C.), tanto si son históricas como los dos primeros *Libros de los Macabeos;* o sapienciales, como el *Eclesiástico* de Jesús, hijo de Sirac, o los *Salmos de Salomón;* o apocalípticas, como las partes arcaicas del *Libro de Henoch,* XII-XXXVI, LXXXIII-CIX, CX-CXL, el fondo primero de los *Testamentos de los Doce Patriarcas,* el *Libro de los Jubileos,* el *Apocalipsis de Moisés;* o sentenciosas, como las máximas de mayor antigüedad de los *Pirké Aboth,* todas coinciden en tener por autores a judíos de la más estricta observancia, más prevenidos contra la influencia extranjera que los grandes Profetas mismos. Israel es todo

gido y aclarado, en 1913, en la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses,* ciertas ideas de Reitzenstein.

1. J. Lebreton, *Origines*[6], p. 104.

su horizonte, o poco menos; con su tradición histórica, glosada por un método absolutamente especial, y sus destinos: pruebas, purificaciones, represalias y triunfos. Los gentiles sólo aparecen como instrumento u objeto de las venganzas de Jahvé, como su vara o la materia de sus juicios implacables. Los pecadores de Israel son, en verdad, objeto de amonestaciones y de amenazas, pero su suerte jamás se confunde con la de los paganos.

Las asimilaciones de elementos helenísticos en esta literatura, aun desde el punto de vista de la filosofía o de la forma literaria, son insignificantes. Aquellas que se pueden descubrir o barruntar con motivo, se refieren a influencias más antiguas, persas o babilónicas, datando del tiempo de la Cautividad: hay que buscarlas ante todo en la demonología y angelología; tal vez en lo acentuada que presentan la noción de dos reinos antagonistas: luz y tinieblas; reino de Dios y reino de Satán.[1]

Pero estos vestigios de una influencia sufrida, siendo superficiales y versando sobre pormenores, hacen resaltar mucho más la independencia manifiesta de la religión judía en su substancia, y, sobre todo, en Palestina. Jamás se afirmó de una manera más rotunda que en esta época la trascendencia absoluta, exclusiva y celosa de Jahvé; hasta llegar a la corrección del texto sagrado que guardaba el nombre divino, hasta el escrúpulo de pronunciarlo o de escribirlo, adoptando para designarlo nombres equivalentes, estimados más respetuosos: "los cielos", el "Bendito", etc.[2] Contra este monoteísmo intransigente no prevalece nada: los esfuerzos oportunistas de Herodes y de sus sucesores por aclimatar en Judea algunas formas vergonzantes del culto imperial fueron completamente estériles. "En el suelo de Palestina, observa Bertholet,[3] este culto no poseyó jamás

1. J. B. Frey, *L'Angélologie juive au temps de Jésus-Christ*, en la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1911, pp. 75-110; F. Prat, *La Théologie de saint Paul* (París, 1912, II, n. D2, pp. 111-117, *Le royaume de Satan*; J. Smit, *De Daemoniacis in historia evangelica* (Roma, 1913), páginas 89-172. Los textos más interesantes para confrontar, en *Textbuch zur Religionsgeschichte*[2], ed. E. Lehmann y H. Haas (Leipzig, 1922), pp. 149-220, textos iranios; pp. 277-330, textos babilónicos y asirios; J. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum* (Giessen, 1920), reduce a algunos textos la influencia real sobre el judaísmo *antiguo*.

2. Véanse los hechos reunidos por W. Bousset. *Die Religion des Judentums*[2]... (Berlín, 1906), p. 352 y sig.

3. *Lib. laud.*, pp. 360-361.

poder alguno", mientras que en otras partes se sobreponía sin dificultad a sus rivales y con frecuencia los suplantaba. La gran palabra de Jesús promulgando de nuevo, como el primero y más grande de los mandamientos, la adoración exclusiva y el amor soberano de Dios, es el eco del pueblo judío entero. Pero más que esta réplica, en la cual recoge el Señor y hace suya la herencia sagrada de Israel, es su vida entera, su religión profunda y filial la que protesta contra la supuesta intervención de sugestiones paganas en los precedentes de su mensaje por El aceptados.

Una última prueba de este hecho nos la suministra la actitud misma del Maestro en presencia de sus adversarios. La polémica religiosa de los antiguos Profetas y de los más grandes, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Zacarías y Malaquías, por lo que concierne a sus correligionarios, había oscilado entre dos polos: los reproches fundamentales dirigidos al conjunto del pueblo, con excepción de una pequeña "élite", un "resto santo", miran, por una parte, junto con la negligencia en el servicio de Jahvé, a las culpables complacencias hacia los cultos extranjeros, degenerando hasta en caracterizados actos de idolatría; y, por otra parte, al formalismo y al literalismo esterilizador, que ponía lo esencial de la religión en las prácticas exteriores.

Este último reproche,[1] marcado con gran fuerza hacia el final del Libro de Isaías (c. LVI-LVIII) y en la profecía de Zacarías (c. VII), no está ausente del profeta mismo que, en su visión del Templo, llevó hasta el extremo el cuidado de las formalidades y el respecto del rito, Ezequiel. Sin embargo, es el otro el que ocupa, en todos los videntes, el lugar más considerable, y en todos los momentos de la época profética. Se nota, es verdad, que con el tiempo parece atenuarse el peligro de idolatría: Malaquías reprocha a sus contemporáneos, y ¡en qué términos!, señaladamente por sus negligencias en el culto de Jahvé. El solo rasgo dirigido claramente contra las complacencias con los dioses extraños se refiere a los matrimonios mixtos, que realmente llevan consigo este peligro (Mal. II, 10-11).

Si ahora estudiamos en los evangelios lo que se puede

1. Véase para esto J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses, RB*, 1923, pp. 66-79, y sobre Ezequiel, *RB*, 1919, pp. 71-88.

llamar la polémica de Cristo, el conjunto de reproches que hace a los israelitas de su tiempo y a sus guías religiosos, ¿qué vemos? Ninguna alusión al peligro de idolatría, ninguna queja recordando las invectivas de los profetas contra aquellos que arriesgaban la pureza y unicidad del culto debido a Jahvé. Las censuras del Maestro se dirigen contra el literalismo, contra el exclusivismo de los guías fariseos. No que el pensamiento de Jesús se limite a Israel: el poderío romano, las realezas egipcias, los destinos de los gentiles, entran en sus preocupaciones, como luego veremos. Mas, el peligro presente no lo ve en las infiltraciones de doctrinas o de costumbres religiosas del paganismo, por poderoso e invasor que se muestre en otros terrenos. No se puede hallar un indicio más fuerte en favor de la tesis aquí sostenida.

No ponemos en duda, con esto, que algunas de sus concepciones se aproximaban por su orientación, por las esperanzas que formulaban y por las aspiraciones que traducían, a la gran expectación de Israel. Esta espera se conocía mucho más allá de las fronteras de la Judea, y por la "Dispersión" se pudo infiltrar algo en las tinieblas del paganismo. Y aun fuera de toda cuestión de imitación o de copia, las necesidades profundas del alma humana exhalaban como un plañido inmenso la petición a que debía responder el ofrecimiento divino. S. Pablo recuerda que la humanidad (y la creación entera) buscaba, a tientas todavía, y llamaba con sus deseos confusos a un libertador, a un guía, una vida mejor. Jesús reconocía con gusto las buenas disposiciones de ciertos gentiles y las oponía a la incredulidad de los hijos de Abraham. Pero tanto el discípulo como el Maestro sabían que la salud debía venir de Israel y que el Evangelio, lejos de copiar de las doctrinas religiosas profesadas por los gentiles, estaba justamente destinado a servirles de luz de salvación, abriéndoles la única puerta que llevaba hacia el Padre.[1]

1. Cf. A. d'Alès, *Lumen vitae* (París, 1916).

# LIBRO III

## Jesús. — El Mensaje

## CAPITULO PRIMERO

## LOS COMIENZOS. — LA ECONOMIA DEL MENSAJE

### 1. Juan Bautista

"El año 15 del reinado de Tiberio César",[1] esto es, según la cronología establecida por F. Prat[2]: el 26 de nuestra era. Siendo Poncio Pilatos gobernador de Judea, los hijos de Herodes el Grande, Herodes Antipas y Filipo, príncipes en el norte y el este de Tierra Santa, y ejerciendo el sumo sacerdocio desde hacía ocho años José Caifás bajo la inspección y alta tutela de su suegro Hanán (Anás), "Juan el Bautista[3] apareció en el desierto predicando un bautismo de penitencia para la remisión de los pecados". En confor-

1. Lc., III, 1.

2. *La date de la Passion et la durée de la vie publique de Jésus-Christ*, en *Recherches de Science Religieuse*, enero de 1912, pp. 82-104. Esta fecha cuenta el advenimiento de Tiberio, no desde la muerte de Augusto (19 de agosto del 767 de Roma = 14 a. J.), lo que fijaría el año décimoquinto entre el 19 de agosto del 28 y el 18 de agosto del 29 a. J., sino desde la asociación de Tiberio al imperio. Esta asociación, que daba al adoptado una autoridad en las Provincias igual a la del adoptante, tuvo lugar entre los años 11 y 13 a. J., más probablemente al principio del año 12 = 765 de Roma. La alternativa entre los años 12 y 14 a. J., no agota las hipótesis verosímiles. Oichorius (*ZNTW*, 1923, p. 17 y sig.) ha hecho observar que "casi en todo el Oriente se contaba a la manera macedónica, con el primer día del año en octubre y antedatando como en Egipto, esto es, fechando desde el primer año del soberano desde que el advenimiento estaba ratificado. Pero el advenimiento de Tiberio seguramente había sido notificado en octubre del 14, después de Jesucristo. Luego, el segundo año de Tiberio ha comenzado para los sirios en octubre del 14, y el décimoquinto, en octubre del 27"; E. Cavaignac, *Chronologie* (París, 1925), p. 198.

3. Mc., I, 14. 'Ὁ βαπτίζων es aquí un título, como el artículo lo da a entender. Josefo, en la breve noticia que consagra a Juan, *Ant. Jud.*, XVIII, 5, 2, lo introduce en la escena como "Juan, apellidado el Bautizador".

midad con la gran tradición de los profetas, que él reanudaba después de un paréntesis de muchos siglos, pero contrastando con aquel medio de los escribas y la piedad farisaica, el hijo de Zacarías, por su persona y su palabra causó sensación. Vestido con un manto de pelos de camello y ceñidos sus lomos con una faja de cuero, al modo de Elías,[1] viviendo de los pobres subsidios que el desierto le podía ofrecer, langostas y miel silvestre, Juan predicaba penitencia con su actitud, aunque no hubiera proferido una palabra. En vez de anunciar represalias y desquites sobre los gentiles, como agradaba a los soñadores de apocalipsis, su mensaje tendía a la conversión real y verdadera, y esto es lo que exigía desde luego a los hijos de Israel. Con un lenguaje cuya rudeza estaba atenuada por el uso profético, pero no abolida, exhortaba a las muchedumbres a penitencia efectiva y sincera. Estaba próximo el juicio, "el hacha puesta a la raíz del árbol, pronta a cortar, para echar al fuego, toda planta estéril".

Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la cólera (de Dios) que es inminente? Haced, pues, frutos dignos de penitencia y no digáis dentro de vosotros: "Tenemos por padre a Abrahám".[2]

Los verdaderos hijos de este gran amigo de Dios son aquellos que, como él, "caminan en presencia del Señor y son perfectos" en sus sendas. Dios puede suscitar justos de este linaje dondequiera se encuentre un corazón humano; aunque sea "de piedra", puede cambiarlo en "corazón de carne", sensible a su amor y temor.[3]

El profeta imponía, a quienes su palabra había conmovido, no observancias extraordinarias, sino reparaciones justas, resoluciones llenas de moderación y de prudencia.[4] El signo de esta franca conversión consistía en un bautismo que pronto llegó a ser, bien por la importancia que Juan le atribuía, bien por su carácter visible, el punto central del movimiento provocado por el nuevo profeta. Sabemos por Jesús mismo que la discusión y división de opiniones entre

1. II (VI) Reg., I, 18.
2. Mt., III, 7-9a =Lc., III, 7-8a.
3. Gen., XVII, 1; Mt., III, 9b; Lc., III, 8b; Ezeq., XXXVI, 26.
4. Lc., III, 10-15.

la vasta muchedumbre que de "toda la Judea y de Jerusalén" afluía hacia Juan, recaía sobre el origen divino de aquel bautismo y su recepción. Y si nadie se atrevía a poner en duda públicamente la inspiración del Bautista, cierto número de sus oyentes "escribas y fariseos" por lo común, reservaban su criterio sobre el particular.[1] Y, so color de estas dudas y tal vez porque temían la "confesión de los pecados" que acompañaba al bautismo, estos guías del pueblo se substraían a la humillación saludable de aquel rito; mientras que la gran masa de los sencillos y hasta los publicanos "daban gloria a Dios" y se sometían a él.

Difícil es precisar la parte que Juan tomaba personalmente en la ceremonia, que consistía, sin duda, en la inmersión, al menos virtualmente total, en el río Jordán, al principio, y posteriormente, en los bellos manantiales de "Ennon junto a Salim".[2] Pero el sentido general del bautismo se desprende del mismo rito que es naturalmente una purificación, y del destino de preparación al juicio mesiánico que le daba Juan.[3] Esta purificación ejemplar estaba con efecto, como toda la misión, de la cual venía a ser una especie de sacramento, orientada hacia lo futuro. No hacia un término lejano o impreciso, sino hacia una crisis próxima, decisiva, un "juicio de Dios" cuyo instrumento providencial sería el Mesías. A este mensajero divino, mayor que él, y del cual no merecía ser ni siervo "para desatar", en la humilde postura familiar, las agujetas de sus zapatos;[4] Juan le preparaba el camino. Era el heraldo destacado delante del cortejo real para arreglar los caminos, ensanchar las pistas, suavizar las pendientes. Otras comparaciones ayudan al Bautista a definir el alcance de su misión: él reunía las gavillas con vistas a la selección, otro tendría el bieldo para

1. Lc., VII, 29-30, = Mt., XXI, 23-27; Lc., XX, 1-8.

2. Jo., III, 23, 24. La identificación de estas fuentes es incierta, se presta a dudas. Véase Lagrange, *RB*, 1895, pp. 502-512; el artículo *Salim* de Eb. Nestle, en el *Dictionary of Christ ant the Gospels*, II, pp. 550-551; y D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste. Etudes historiques et critiques* (París, 1922), p. 220 y sig., ΑΙΝΩΝ Η ΕΓΓΥΣ ΤΟΥ ΣΑΛΙ[Μ] figura en la carta mosaica de Mâdaba, entre el Jordán y Naplusa. Cf. G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*[3] (Gütersloh, 1924), pp. 98 y sig. y 250 y sig.

3. Sobre la cuestión teológica, véase H. Houbaut, *Jean-Baptiste (Baptême de)*, en el *Dictionnaire de Théologie*, Vacant-Mangenot-Amann, 1924, vol. VIII, 1, cols. 646-656; sobre los precedentes y analogías judías y paganas, A. d'Alès, *Initiation chrétienne*, en el *Dictionnaire Apologétique*, 1913, vol. II, cols. 807-814.

4. Mc., I, 7.

separar definitivamente el grano de la paja. El bautizaba con el agua que lava los cuerpos; el bautismo espiritual que purifica el alma y consume los pecados, a manera de fuego, estaba reservado al que iba a venir.[1]

Juan conmueve a las muchedumbres. Su régimen austero, el desinterés con que declinaba los títulos de Mesías, de Elías, de Profeta,[2] que la pública veneración estaba pronta a otorgarle, su valentía para recriminar los vicios, sin atención a las personas, le conciliaron grande autoridad. El evangelio nos muestra en su auditorio miembros de círculos ilustrados de Jerusalén, al lado de los gentilles: soldados romanos, funcionarios y gente de toda clase. El Tetrarca de Galilea, Herodes Antipas mismo sufría el severo juicio de este gran desfacedor de tuertos. Juan le reprochaba el haber tomado a Herodías, mujer de su hermano, y vivir maritalmente con ella.[3] El príncipe respondió por un acto de violencia poniendo al atrevido predicador en buen recaudo. Las razones políticas señaladas por Josefo, ¿se sumaron a las instancias de Herodías para provocar este resultado? Es muy probable, y ello cuadra perfectamente con lo que sabemos, por otra parte, acerca del carácter receloso de Antipas.[4] Pero el régimen de encarcelamiento no consiguió sellar aquella boca importuna, cuya sabiduría e independencia, por lo demás, seguía estimando el tetrarca. Sólo haciéndose violencia, y por un puntillo de honra, que las costumbres de aquellos tiempos nos ayudan a comprender, pero cuyo horror no llegan a paliar, el príncipe entrega por fin el Bautista al resentimiento feroz de la madre de Salomé.[5]

1. Mc., I, 8; Mt., III, 12; Lc., III, 16 c-18.
2. Jo., I, 19, 28. Elías era esperado como precursor del Mesías, según las palabras de Malaquías, III, 23-24, repetidas y completadas en el Eclesiástico de Jesús, hijo de Sirach, LXXVIII, 10. Sobre las creencias de los rabinos a este propósito, véase Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs,* páginas 210-212.
3. El texto de Mc., VI, 17, dice "la mujer de Filipo, su hermano".
4. "Herodes temía que él (Juan) usara de su ascendiente para arrastrarlos (a los judíos) a alguna sedición, porque parece que todo lo hacían según su consejos. Y juzgó preferible, antes de que intentara algo, prevenirla y hacerle morir, etc."; *Ant. Jud.,* XVIII, 5, 2: compárese la respuesta de Jesús a aquellos fariseos que le dijeron que Herodes le buscaba para matarle: "Id y decid a aquella raposa, que yo lanzo los demonios, y curo hoy y mañana; y el tercer día estaré en el mismo término, τελειοῦμαι"; Lc., XIII, 31-32.
5. Mc., VI, 14-29; Mt., XIV, 1-12; Lc., IX, 7-9. Estos textos han sido traducidos íntegramente, p. 67.

Pero antes, mientras predicaba libremente, Juan había sabido escoger entre sus oyentes un cierto número de discípulos a los cuales dió una formación ascética y espiritual, consistente en "muchos ayunos y oraciones" (Lc., v, 33). También les enseñó una manera peculiar de hacer oración (Lc., xi, 1). Entre los sometidos a su disciplina, muchos llegaron a ser apóstoles de Jesús, y de los principales: Andrés y Pedro, Santiago y Juan y Natanael. Otros siguieron siendo discípulos de su primer maestro durante la cautividad de éste, y después de su muerte le guardaron fidelidad. Percibimos alguna que otra vez en los evangelios el eco de gentes que oponían aquellos discípulos a los del Nazareno, esto es, el nuevo Maestro al antiguo: los hábitos de austeridad de los joanistas se parangonaban con la formación más humana de los que seguían a Jesús.[1] El mismo Juan, en su prisión, informado por amigos desazonados, o desconcertado por ciertas modalidades inesperadas del "juicio" mesiánico que él había predicho, ¿tuvo necesidad de esclarecer una fe menos debilitada que sorprendida y admirada?[2] ¿Quiso simplemente procurar a discípulos todavía vacilantes el beneficio de una explicación decisiva de Jesús? De cualquier manera, es lo cierto que envió algunos de los suyos a preguntar al Elegido de Dios, para obtener un testimonio personal: "¿Eres tú el que ha de venir, o esperamos otro?"[3] La respuesta de Jesús persuadiría, sin duda, a los que la oyeron. Otros no supieron, a lo que parece, apartar de su camino el escándalo ocasionado por las gestas de un Mesías tan diferente de lo que la opinión común esperaba. El hecho es que veinte años más tarde, en Efeso, el brillante doctor Alejandrino Apolo, "no sabiendo todavía más que el bautismo de Juan", conoce ya "la vía del Señor" Jesús, predica con ardor lo que sabe y acepta gustoso, de simples cristianos, pero más viejos que él, los informes suplementarios que le ofrecen. En la misma ciudad, sin que podamos establecer un enlace seguro entre los dos hechos, pero después de terminada la cristiana instrucción de Apolo y después de su ida a Corinto S. Pablo encuentra una docena de

1. Mc., II, 18-22; Mt., IX, 14-17; Lc., v, 33-39.
2. Algunas acciones de Jesús habían llenado de admiración, no sólo a su padre adoptivo, sino, también, a su misma madre.
3. Mt., XI, 2-3 = Lc., VII, 18-19.

"discípulos" que ignoran todo lo referente a la venida del Espíritu Santo, por no estar iniciados más que en "el bautismo de Juan". Estos humildes fieles, por lo demás, aceptan, como el elocuente Alejandrino, la explicación que les da S. Pablo sobre el carácter preparatorio y figurativo del bautismo de su primer maestro. Instruídos convenientemente, "bautizados en el nombre del Señor Jesús", reciben por la imposición de manos del Apóstol, con el Espíritu Santo, la efusión de los dones carismáticos que con frecuencia acompañaban entonces la confirmación. Más tarde aun, al principio de su evangelio, Juan considera útil recordar con pruebas en su apoyo, que el Bautista "no era la Luz, sino un enviado para dar testimonio de la Luz verdadera", que es Jesús (Jo., I, 6-8). Estos hechos tan interesantes demuestran que si bien la fusión de los discípulos formados por Juan con los discípulos de Jesús tardó bastante tiempo en hacerse, no hubo, sin embargo, animosidad ni malquerencia entre los dos grupos, sino todo lo contrario, pues los joanistas de Efeso virtualmente son cristianos.[1]

Esta importante figura de Juan Bautista, en la penumbra dos veces misteriosa a que la relega la indigencia de informes y su propia humildad, no deja por esto de ser la puerta de la historia evangélica, que sin ella permanecería como enigma indescifrable. Jesús no tuvo que inaugurar el movimiento religioso que dominó desde gran altura: almas fieles en gran número habían sido ya interesadas cuando él entró en su ministerio público; muchos habíanse sometido a una dirección espiritual que les preparaba para aceptar la suya. La insistencia con que se nos dice que al saber el prendimiento de Juan, comenzó Jesús su ministerio en Galilea,[2] y las observaciones de Herodes Antipas,[3] muestran

1. *Hechos*, XVIII, 24-28; XIX, 1-8. La réplica de los joanistas de Efeso a Pablo que les pregunta: "si habían recibido el Espíritu Santo, al hacer acto de creyentes. — ¡Ni siquiera hemos oído decir que haya Espíritu Santo!", no puede entenderse de la existencia misma de un Espíritu divino, sino del advenimiento y de la efusión predichas por su maestro Juan Bautista, Mc., I, 8; Lc., III, 16. Todo el contexto impone este sentido, que la lección del Codex *Bezae* D: Ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον λαμβάνουσιν τινὲς ἠκούσαμεν, expresa con claridad. Sobre todo el episodio de Apolos y de los joanistas de Efeso, J. Coppens, *L'Imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament* (París, 1925), pp. 212 y sig., 220 y sig. y 241.

2. Mc., I, 14-16; Mt., IV, 12-18.

3. Mc., VI, 14-16; Lc., IX, 7-10; Mt., XIV, 1-2. Se desprende de las reflexiones de Herodes y de sus criados, que la predicación de Jesús sucedió a la

con evidencia que, aunque Jesús no esperó este acontecimiento para anunciar la Buena Nueva[1] en Judea, aprobó el camino de Juan, lanzándose por él y substituyendo a este último en un campo en que El aun no había sembrado. Así, el rasgo en que, a porfía, hacen hincapié los Evangelistas hablando del Precursor, es el desinterés. Desde el primer contacto público, cuando "por cumplir toda justicia" y dar testimonio a la inspiración que guiaba al hijo de Zacarías se presentó Jesús a Juan para ser bautizado, este último, en vez de prevalerse de esta señal de deferencia o de tratar de conquistarse al Nazareno, como discípulo, a duras penas cedió a la insistencia de Aquel cuya grandeza incomparable no ignoraba. "Esto era invertir los oficios", afirmaba Juan.[2] A él más que a otro debemos, sin duda, el conocer la intervención de Dios designando al que se acababa de bautizar como a su Hijo muy amado.[3] Desde entonces, el profeta no desperdicia ocasión de dar testimonio al "Cordero de Dios", al "Esposo". Juan, hijo del Zebedeo, como oyente que fué del Bautista, es el que mejor ha comprendido y más ha hecho resaltar la singular nobleza de esta difícil probidad. Nos muestra dos discípulos de Juan (Andrés y quizá el narrador mismo) encaminados por él hacia Jesús.[4] El nos ha conservado la frase encantadora que pone un rayo de luz apacible sobre la faz austera de su primer maestro. Surgió una discusión entre discípulos de Juan y Judíos[5] sobre la purificación bautismal. Se acercaron, pues, a Juan y le dijeron: "Maestro, aquel que estaba contigo a la otra parte del Jordán, al cual tú has dado testimonio, he aquí que bautiza, y todos acuden a él". Aludiendo entonces al oficio del amigo familiar que en las nupcias judías[6] ocupaba temporalmente el lugar del esposo, tomaba las anotaciones y cumplía las formalidades de rúbrica, para desaparecer lue-

de Juan. Pero esta impresión global no excluye un período bastante breve de actuación simultánea.

1. Jo., III, 24.
2. Mt., III, 13-16.
3. Mc., I, 9-12; Mt., III, 16-17; Lc., III, 21-22.
4. Jo., I, 35-41.
5. Sobre el sentido de esta expresión, véase W. Lütger, *Die Juden im Johannesevangelium,* en *N. T. Studien G. Henrici... dargebracht* (Leipzig, 1914), pp. 147-155.
6. Sobrre esta misión, V. artículo *Marriage,* en el *Dictionary of Christ and the Gospels,* II, p. 137 B (G. M. Mackie y W. Ewing).

go que había introducido a los futuros esposos en la cámara nupcial:

—"El que tiene la esposa es el esposo. Su amigo que de pie y desde fuera le escucha se alegra cordialmente cuando oye su voz: esta alegría es la que yo tengo, y es perfecta. Conviene que él crezca y yo mengüe hasta desaparecer."[1]

Desde la cárcel, ahora poco lo recordábamos, el Bautista enviará al Maestro una legación integrada por algunos de sus fieles para obtener de él una declaración más explícita.

## 2. Los comienzos del ministerio de Jesús

El bautismo de Jesús por Juan marca de una manera auténtica en la más antigua tradición cristiana el punto de partida autorizado por Dios mismo, de la misión pública del Salvador.[2] Este es el trazo más saliente que han retenido nuestros relatos evangélicos. Allí se presentan los hechos en una visión de fin instructivo, siendo la perspectiva más estrecha y más ceñida a la sola persona del Salvador, en San Marcos, más amplia e indefinida en los otros,[3] pero la trama histórica es la misma en todos. No se describirá la resurrección como no se describe el bautismo; todo lo que se diga de él, más allá del rito esencial, será, pues, conjetura o ficción posterior.[4] El humilde movimiento de retroceso insinuado por el Bautista, la insistencia de Jesús que se sobrepone, el Señor bautizado, y en el acto de la inmersión misma, o en la oración que le siguió inmediatamente, el signo prometido a Juan, que se manifiesta;[5] los cielos que "se abren", el

1. Jo., III, 29-30.
2. *Hechos*, I, 22.
2. Sobre estas modalidades y las discusiones que han originado, véase M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*[2], 1920, pp. 9-14.
4. Algunos de estos rasgos, como la aparición de un fuego sobre las aguas del Jordán, son muy antiguos: se les encuentra con formas análogas en el *Diálogo* de S. Justino, c. LXXXVIII, el *Evangelio* atribuído a los ebionitas por S. Epifanio, *Panarion adv. Haer.*, XXX, 13, 7 (ed. K. Holl, en *CB*, vol. I, pp. 350-351), etc.
5. Jo., I, 32-34.

símbolo visible del invisible espíritu de Dios, una paloma desciende sobre el bautizado, y una voz celeste le proclama el "Hijo muy amado, en quien (Dios) tiene sus complacencias".[1] De este signo, Jesús y Juan son los únicos beneficiarios ciertos: con esto no se excluyen otros testigos; pero aquéllos bastan. El mejor comentario de estos hechos y la clave para explicarse cómo la cristiandad los interpretó desde su origen está en el mandato último del Señor y la liturgia bautismal, trinitaria, que procede de él. "Enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo."[2] Desde ahora, El que los relatos de la infancia nos habían presentado siempre como elegido del Señor, está ya confesado oficialmente y proclamado como tal por el Padre y por el Espíritu, teniendo al Bautista como testigo irrefragable de este reconocimiento. Esto no es seguramente el comienzo del Mesías, pero es "el comienzo del Evangelio de Jesucristo".[3]

Después de su bautismo, mientras que Juan avanzaba hacia el fin trágico de una carrera, cuya duración exacta es imposible fijar, pero que le fué menos corta de lo que una lectura superficial de los evangelios nos podría sugerir, Jesús no volvió inmediatamente a Nazaret. Siguiendo una inspiración imperiosa del Espíritu, del cual su alma humana acababa de recibir plenaria infusión,[4] fué a una de las regiones desiertas vecinas del Jordán, a prepararse para ocupar el puesto que el hijo de Zacarías había rehusado usurpar. Qué fuera este largo retiro de cuarenta días, los relatos de los Sinópticos, más bien que decirlo, lo dejan sobreentender. Jesús oró, ayunó, vivió "con los animales", fué tentado por Satanás, en fin, le asistieron los ángeles. Este es, en pocos trazos, el programa providencial de todo héroe del espíritu: iniciador, reformador, profeta. Jesús, que debía ser todo esto, se sometió realmente a estas humillaciones y condiciones. La oración era, como veremos, la respiración misma de su vida; pero el ayuno, la vecindad hostil o recelosa de los animales monta-

1. Mc., I, 10-11; Mt., III, 16-17; Lc., III, 21*b*-22; Jo., I, 32-35.
2. Mt., XXVIII, 19.
3. Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Mc., I, 1. Se comete un craso error y se desconoce el carácter de las narraciones descubriendo en ellas, como ciertos herejes antiguos seguidos por críticos modernos, o la unción que constituía Mesías a Jesús, o la revelación que Dios le hacía de que lo era.
4. Lc., IV, I; Mc., I, 12.

races,[1] la sugestión exterior del menor bien, del mal moral, todo esto era pesado para la más fina y delicada naturaleza que ha existido jamás.

Entre estas tentaciones, que Marcos y Lucas nos representan como crónicas, las principales fueron aquellas con que el espíritu maligno intentó desviar hacia un mesianismo carnal y llamativo la voluntad de aquel en quien presentía un formidable adversario. Los dos evangelistas[2] que nos las han contado, por informes del Maestro mismo, único que podía resumirlas debidamente, las agrupan en tres series o, si se quiere, ordenan en tres escenas este drama espiritual.[3]

Queriendo sacar partido de la debilidad de un penitente extenuado por el ayuno, el Tentador hizo pasar ante la fantasía de Jesús las perspectivas que más podían perturbar a un alma grande. "Si tú eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan." Como si dijera: "Usa en provecho propio, mas, ante todo, usa del poder maravilloso que hay en ti." La sentencia escrituraria que recordaba a todo israelita fiel la primacía de la vida espiritual, bastó para apartar la sugestión, sin que el Maestro tuviera que revelarse: "No de solo pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios".[4] Después, he aquí a Jesús sobre el pináculo del Templo, en faz del pueblo de Israel: "Si eres el Hijo de Dios —le dice—, échate abajo. Realiza el gesto que se espera del Mesías, muestra la señal del cielo con que cuenta todo el mundo.[5] ¿Qué temes? ¿No está escrito

Ha mandado a sus ángeles que te guarden
y te llevarán en sus manos
para que tu pie no tropiece con ninguna piedra?"

"También está escrito, respondió Jesús: no tentarás al Señor tu Dios".[6] Jugándose el todo por el todo, el Tentador, por último, hizo pasar en un instante,[7] como desde una cima

1. Mc., I, 13.
2. Mt., IV, 3-11; Lc., IV, 2c-13.
3. Sobre el carácter real de estas tentaciones (exterior o interior) que Maldonado, *Commentarii in IV Evangel.* (Mussiponti, 1596), I, col. 97, F. deja indeciso, se puede ver Alfredo Durand, *Évangile selon saint Matthieu* (París, 1924), p. 37 y sig.
4. Mt., IV, 3-4; Lc., IV, 3-4, y Deuter., VIII, 3.
5. Mt., XVI, 1; Mc., VIII, 11, y véase Jo., VII, 4 y 27.
6. Mt., IV, 5-8; Lc., IV, 9-12, y Ps. XCI (XC), 11; Deuter., VI, 16.
7. Lc., IV, 5.

elevada,[1] ante los ojos del Nazareno, la visión de los imperios y de la gloria humana; después, provocador y seguro de sí mismo, le ofrece, por un acto de homenaje, partir con su inpenetrable adversario este imperio y esta gloria, "porque todo esto es mío, y yo lo doy a quien quiero". Pero Jesús lanzó al imprudente: "¡Retírate, Satanás! .Porque está escrito: adorarás al Señor tu Dios, y a El sólo servirás."[2] Vencido, el Fuerte armado se alejó, al menos por cierto tiempo.[3] Lo que debemos retener de este episodio de tan alto alcance, y alguno de cuyos pormenores quedan envueltos en el misterio, es que la cuestión del Mesías y del Reino de Dios estaba desde entonces planteada ante el Maestro y formó la trama de las tentaciones que le asaltaron.

La prisión del Bautista dejó, poco después, todo el campo libre al Nazareno. Viniendo, pues, a Galilea, comenzó a predicar allí penitencia y la aproximación del Reino de Dios. Jesús tenía entonces unos treinta años, y era reputado como hijo de José, un carpintero de Nazaret. Su madre, María, sus "hermanos y hermanas" —primos o parientes próximos, que el uso del país permitía y que la lengua aramea, hablada entonces en Judea, forzaba, con frecuencia, a englobar bajo este título[4]— eran conocidos de las gentes de Ga-

1. Mt., IV, 8.

2. Mt., IV, 8-10; Lc., IV, 5-9, con diferencias modales muy interesantes, y Deuter., VI, 13.

3. "El diablo se aleja de él hasta el tiempo favorable", Lc., IV, 13. Este tiempo favorable, esta "hora del poder de las tinieblas", Lc., XXII, 53, el Maligno cree encontrarla en el momento de la Pasión de Cristo.

4. El P. Lagrange, en su excelente disertación sobre los "Hermanos del Señor" (*Évangile selon saint Marc,* París, 1911, pp. 72-90), hace observar que la expresión aceptada en la cristiandad primitiva, y que designaba un grupo particular, de "Hermanos del Señor, «οἱ ἀδελφοὶ τοῦ Κυρίου», es la traducción griega de una expresión aramea. Ahora bien, en arameo, como en hebreo, la palabra hermano: ah (aram, aha) significa *indudablemente,* no sólo hermano en sentido propio, de padre y madre, sino, también, hermanastro, sólo de padre o de madre, y también pariente próximo, primo hermano, sobrino. Abraham dice a Lot: "Puesto que somos hermanos" (*Gen.,* XIII, 8). Pero Lot era sobrino suyo. Labán dice a Jacob: "Pues somos hermanos" (*Gen.,* XIV, 14-16). Y Jacob era su sobrino. Eleazar y Cis son hermanos. Eleazar sólo tiene tres hijas; y se desposan con los hijos de Cis, "sus hermanos" (I *Paral.,* XXIII, 21-22); aquí los hermanos son primos hermanos. Muertos Nadab y Abiu, Moisés dice a los hijos de Oziel: "Recoged los cuerpos de vuestros hermanos" (*Lev.,* X, 4), esto es, de vuestros primos... (y otros muchos ejemplos). Conviene advertir que no teniendo el hebreo ni el arameo vocablo propio para designar al "primo", se imponía el término hermano en muchos casos... La palabra hermano era indispensable de todo punto para indicar un grupo de primos de origen diferente. Luego, es cierto que si Jesús tenía primos, y sobre todo no siendo de la misma madre, no se podía, en arameo, llamar sino con el nombre de hermanos. Naturalmente, "hermanos" podía designar, a la vez, hermanos y primos,

lilea, y poseemos los nombres de muchos de ellos.[1] En esta época, eran ignoradas por el público las particularidades de la infancia del nuevo profeta; su madre, casi exclusiva aunque fidelísimamente, era la que guardaba estos recuerdos admirables y los confería en su corazón, para revelarlos a su tiempo conveniente. José había desaparecido; por tanto, el joven Maestro Galileo comenzó a predicar la Buena Nueva, apoyándose en la sola fuerza de la autoridad conferida por el llamamiento divino, y en el testimonio de Juan. Y lo hizo en un medio ya preparado por las predicaciones del Bautista y adoptando las fórmulas de este último que, por otra parte, eran tradicionales. Pero no se dió por continuador del que le había despejado los caminos y, particularmente, parece haber abandonado en su ministerio personal la práctica de aquel bautismo figurativo al cual se había sometido él, como tantos otros.[2]

Pues, con efecto, Jesús mezcla desde el principio su persona con su obra. El testimonio que él mismo se da, y que expondremos más adelante, data de los primeros días del ministerio en Galilea. Ateniéndose sólo a la historia, es imposible precisar cómo ni cuándo se impuso al pensamiento de Jesús la convicción de que era el Mesías. Pero es cierto por la sola historia que este pensamiento estaba maduro cuando el Maestro comenzó su predicación evangélica.

La forma en que se presenta el testimonio de Jesús permanecería enigmática, es decir, incomprensible, a quien no tuviera presente el carácter inquieto, estrechamente carnal y nacional, cuando no quimérico, que se había impuesto

pero **esta hipótesis** no **tiene interés en esta** cuestión, **porque** si **la palabra** "hermanos" puede abarcar **a los** primos, **no existe** argumento **alguno** para **sostener que** los hermanos **de Jesús** lo fueran **en** sentido propio" (Lagrange, *loc. laud.*, **p.** *73*). **En efecto, los textos todos** sugieren imperiosamente que María **no tuvo otro** hijo. **A.** Loisy **mismo reconoce que "el** sentimiento común **de los exegetas** católicos (viendo **en** las palabras **de María, Lc.,** I, **34, la** intención **de** guardar virginidad perpetua), **no puede** considerarse arbitrario. Ningún pasaje **del** Evangelio **ni de los** *Hechos* **lo** contradice; porque si se habla **de los** hermanos de **Jesús, no los presenta jamás como** hijos **de María, y es de notar que** nunca **se** cita **uno** particularmente, **ni el** mismo Santiago, **como hermano del** Señor", *Les Evangiles Synoptiques* **(Ceffonds, 1907),** I, pp. **290, 291. Para** más pormenores, **véase** Alfredo **Durand, art.** ***Frères du Seigneur***, ***DAFC***, **vol.** II, **cols.** 131-148.

1. Mc., vi, 3; véase xv, 47-xvi, 1.

2. Sabemos por Jo., iv, 2, que los apóstoles continuaron algún tiempo bautizando, aun después de haberse puesto bajo la obediencia de Jesús. ¿Era ésta una continuación del bautismo de Juan, autorizada por el Maestro? (que, sin embargo, no bautizaba personalmente). Sobre esta cuestión, véase *DAFC*, artículo *Initiation chrétienne*, vol. ii, col. 799: por A. d'Alès.

por entonces a la esperanza de Israel. Fuera de esta perspectiva, ¿cómo explicarse las precauciones, atenuaciones, las reticencias y, en una palabra (empleada a este propósito por los antiguos Padres), la economía adoptada por Jesús en la afirmación de la misión suya y en la revelación de su dignidad?

Todo el mundo judío esperaba entonces un Mesías, y esta espera, por confesión de los mismos historiadores paganos,[1] había desbordado el Oriente, rebasando sus fronteras; qué cosa tan sencilla hubiera sido decir: "¡Yo lo soy!"

Pero, en vez de esta afirmación categórica, ¿qué encontramos? El Maestro sella los labios de los posesos que le proclaman "el Santo de Dios",[2] "el Hijo de Dios",[3] "Jesús, Hijo del Dios altísimo",[4] etc. Oímos cómo prohibe a sus discípulos que le hagan conocer como el Mesías,[5] vemos cómo se substrae a los arrebatos de la muchedumbre[6] y cómo vela deliberadamente el resplandor de sus prodigios,[7] y, por último, cómo, sin dejar de anunciar el advenimiento del Reino de Dios, pasa cual sobre ascuas sobre las cuestiones directas referentes a su oficio personal en el establecimiento de este Reino. Y esto, hasta el extremo que el lector de los evangelios se siente a veces tentado a participar de la impresión formulada por un grupo de auditores impacientes. "¿Hasta cuándo tendrás suspenso nuestro ánimo? ¡Si tú eres el Cristo, dilo francamente!"[8]

Para no producirse así tuvo Jesús, por lo menos, dos razones, la primera de las cuales no es, sin embargo, independiente de la otra. Recuérdese lo dicho más arriba sobre el carácter de los herodianos, por una parte, y de los zelotes, por otra. Hagámonos cargo de la situación de Palestina. En aquel medio dividido y borrascoso, en donde la consigna de los unos era: "Ante todo, nada con Roma", y en donde la espera febril de los otros daba por descontada la venida de un rey guerrero que expulsaría a los gentiles de la Tierra

1. Véase págs. 175 y sig.
2. Mc., I, 24.
3. Mc., III, 11-12.
4. Mc., V, 7.
5. Mc., VIII, 30; IX, 9.
6. Mc., I, 36-38; VIII, 10; Jo., VI, 14-16.
7. Mc., I, 41-44; V, 43; VII, 32-36.
8. Jo., X, 24.

Santa, una reivindicación mesiánica ostentosa hubiera suscitado los temores y sobreexcitado las esperanzas. De allí se hubieran originado turbulencias y violentas represiones que no quiso desencadenar Jesús antes de la hora providencial, pues no entraba en sus planes el cortarlas a fuerza de milagros. Aun así, y empleando aquella mesura, ¿no tuvo que substraerse más de una vez al entusiasmo indiscreto del pueblo? ¿No se trató de arrebatarle y proclamarle rey?[1]

Menos aún podía ni quería El encarnar, en su persona, la idea de un Mesías hasta tal punto falseado y deformado que no era posible reconocer en El las visiones proféticas. Y lejos de desvirtuar una concepción semejante, la presencia de rasgos auténticos, en algún modo la volvía más nociva, pues, iluminada por esta alma de verdad, la nube de mesianismo apocalíptico y guerrero se hacía más consistente y revestía caracteres de grandeza épica.

¡El Mesías! — Será un profeta seguramente, pero no cualquiera de ellos, sino el profeta por antonomasia.[2] Sólo que, a la vez, será el rey hijo de David, lugarteniente de Jahvé en la lucha final contra las naciones. Nuevo Macabeo, nuevo Hircano, el héroe libertará a Jerusalén y hará de la ciudad santa la capital del mundo regenerado, maravillosamente fecundo, donde los judíos fieles serán servidos, de rodillas, por estos gentiles arrogantes. Figura popular, cuya sola idea cada año reavivada por la fiesta bastante profana de los Purim (*JE*, x, 274 y sig., H. Malter) ponía en conmoción —con todo lo que un israelita consideraba como sagrado: la Ley, la ciudad de David, el Templo— el orgullo de raza, el espíritu de lucro, el instinto de la justicia y el resentimiento por el yugo extranjero.

¡El Mesías! — Otros entusiastas, cuyas descripciones encontraban igualmente su clientela de crédulos, lo representaban como un Ser misterioso, trascendente, sobrehumano. Aparecería de un modo repentino, venido no se sabe de dónde, saliendo del mar o cabalgando sobre las nubes, anunciado por señales inauditas, vicario de Jahvé en el gran Juicio que había de inaugurar por medio de portentos. El

1. Jo., VI, 15, y véase Mc., VII, 24; IX, 30; Lc., XIII, 31 y sig.; Jo., VII, 6; X, 23-24, etc.
2. Jo., I, 21, 25; VI, 14; VIII, 40.

ejecutaría toda justicia: sobre Israel, purgado de sus escorias, privilegiado, enriquecido; y sobre los gentiles, subyugados, conversos, aniquilados o entregados, para satisfacción de los justos, a suplicios sin término. Noble efigie aún, por alguno de sus trazos, pero indeterminada, fantástica, marcada profundamente por el cuño de la imaginación creadora de mitos.

Estas concepciones que hemos presentado, diferenciadas y simplificadas, se amalgamaban en proporciones diversas, formando en la inteligencia y en la sensibilidad de los oyentes de Jesús una zona opaca y resistente en la cual podrán estrellarse o falsearse sus enseñanzas. Aun las fuentes más puras que alimentaban la esperanza de Israel daban lugar a graves confusiones, por falta de interpretación auténtica. Las espléndidas imágenes con que el Libro de Isaías hacía sensible la felicidad de los tiempos mesiánicos, servirán para que un visionario saque de ellas las groseras iluminaciones del apocalipsis de Baruch.[1] Del noble libro de Daniel se venía a inferir un reino de Dios en este mundo y de este mundo. Ni los más probos estaban a cubierto de estas ilusiones, como se desprende del relato evangélico. La esperanza mesiánica, que alimentaban los discípulos de Jesús, incluso sus "hermanos" y sus apóstoles, llevaba consigo, con lagunas extrañas sobre el oficio del Mesías paciente y redentor,[2] gran número de elementos humanos en demasía: estima persistente de las grandezas de la carne y muchas quimeras, de las cuales no se desprendieron sino con gran dificultad.[3] La narración de las tentaciones del Maestro suministra elocuente testimonio del atractivo que el mesianismo aparatoso ejercía entonces, a juicio del Tentador, sobre los más puros hijos de Israel.

En tales condiciones, una reivindicación pública, inmediata, del título de Mesías, a más de los peligros que hubiera ocasionado prematuramente a la persona del Maestro, hubiera tenido como efecto primario autorizar, hasta el punto de

1. Cf. *Livre d'Hénoch*, x, 19, ed. F. Martin, p. 28.
2. Esta laguna era entonces general: ya lo hicimos constar antes. Por tanto, lo extraño no es encontrarla en los apóstoles, sino el ver la manera precaria y lenta cómo fueron asimilando la creencia contraria.
3. Mc., III, 31-35; Mt., XII, 46-50; Lc., VIII, 19-21 y Jo., VII, 1-9 — Mt., XVI 21-24; Mc., VIII, 31-33; Mc., X, 35-45; Mt., XX, 28; Lc., XXII, 25-27; *Hechos*, I, 6, etc.

hacerlo inextirpable, el error común sobre la naturaleza y destinos del Reino de Dios. Cada uno habría aplicado al Elegido del Altísimo la imagen preconcebida y lo habría contemplado a través del prisma de sus deseos y de sus sueños.

Por tal razón, guardando fielmente la concepción del Reino que iba a describir en las parábolas de la levadura y del grano de mostaza, Jesús adopta en la exposición de su mensaje personal una severa economía. Imitando a los antiguos profetas y a Juan, comienza por inspirar a los hombres de recto corazón, ya conmovidos por la predicación del Bautista, esa inquietud, esa turbación fecunda, esa compunción, esa hambre y sed de justicia que, según las Escrituras, debía ser el alba del Reino de Dios. A los cuadros sugestivos de prosperidad, de desquites y de gloria exterior, los reemplaza por unas humildes perspectivas, más próximas y personales. Esto era una preparación indispensable para la inteligencia, gusto y aceptación del Evangelio. Sin embargo, el Maestro, desde el principio de su predicación, realiza las obras de bondad, de liberación y de poderío, predichas por los grandes videntes del pasado. En presencia de estas obras y a consecuencia de la actitud del Bautista, más arriba señalada, las palabras de Andrés a Simón Pedro debían subir espontáneamente a los labios de aquellos que aguardaban con rectitud y simplicidad la esperanza de Israel: "¡Hemos encontrado al Mesías!"[1] Los vaticinios de Isaías tenían, pues, cumplimiento:

> El espíritu del Señor está sobre mí.
> El me ha consagrado para anunciar la buena nueva a los pobres,
> me ha enviado a proclamar la libertad para los encadenados,
> la vista a los ciegos,
> la liberación a los oprimidos,
> para predicar el año jubilar del Señor.[2]

Este jubileo del Señor: los pobres evangelizados, los enfermos restablecidos, los demonios lanzados, los espíritus puestos en libertad, quitadas las sobrecargas literales de origen humano que agravaban el yugo de la Ley, ¿no había llegado ya? Jesús no necesita más que dejar que hablen los

1 Jo., I, 41.
2. Lc., IV, 18 a 19; Is., LXI, I y sig. (LXX).

hechos; pero aun guiando el pensamiento de sus oyentes hacia la verdad completa, evita las promulgaciones prematuras,[1] rechaza el indigno homenaje de los espíritus inmundos y purifica la fe naciente de sus apóstoles, sujeta largo tiempo a bruscas llamaradas o a momentáneos eclipses.[2]

El Maestro tenía necesidad, en esta marcha por la luz, de un nombre que le designara sin comprometerle, que estimulara los espíritus sin extraviarlos y cuya significación mesiánica fuese real, pero no provocativa. Sabemos por los evangelios, que adoptó el de "Hijo del hombre" (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, arameo, *bar-nachâ*). Este título o, si se prefiere, por no prejuzgar nada, esta designación, es cierto que la empleó el Señor hablando de sí mismo, de una manera habitual y, a lo que nosotros podemos colegir, desde el comienzo de su ministerio. En estas últimos tiempos se han hecho esfuerzos perseverantes para eliminar este término insólito del vocabulario de Jesús o, al menos, para hacerlo más raro, retrasando la fecha de su uso;[3] pero a este juego de disección, en que sobresale la habilidad de ciertos críticos, han resistido los hechos. Señalemos sólo los más salientes; esta expresión que se pone siempre (salvo una excepción que confirma la regla)[4] en la boca del Maestro, satura los evangelios todos, el joánico, igual que los sinópti-

1. La única excepción visible a esta disciplina está en el discurso de Jesús en Nazaret, si se le coloca en la perspectiva en que la presenta S. Lucas, esto es, al principio del ministerio. Pero se trata probablemente del mismo hecho referido en otro contexto por S. Mateo y S. Marcos (J. Maldonado, en Mt., XIII, 54; ed. Mussiponti, 1596, I, p. 323), y la cronología adoptada por S. Lucas no parece, en este caso, deber preferirse, siendo esta particularidad una razón nueva para adoptar la de los otros Sinópticos.

2. Conviene advertir, a este propósito, que las protestas más sinceras, como el grito de alegría de Andrés: "¡Hemos encontrado al Mesías!", o la de los discípulos viendo a Jesús caminar sobre las aguas: "¡Verdaderamente eres el Hijo de Dios." (Mt., XIV, 33), no son incompatibles con retrocesos, incertidumbres y dudas posteriores. Sería propio de una psicología pueril oponer éstas a aquéllas. Tales alternativas son, por el contrario, en gran manera verosímiles, y santo Tomás nota muy bien, a este propósito: "Dicendum quod in discipulis Christi notatur quidam fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem et magistrum (un profeta, ¿tal vez el Mesías en persona?...) et postea ei intenderent quasi Deo docenti." *De Veritate*, c. XI, art. 3. ad 8

3. Entre los más concienzudos de estos ensayos, se puede notar el de W. Blousset, *Kyrios Christos*, Gotinga, 1913, segunda edición 1921 (véase la refutación decisiva de J. Huby, *RSR*, 1914, pp. 559-566); y la de Foakes-Jackson y K. Lake, *The Beginnings of Christianity* (Londres, 1920), tercera parte, p. 280 y sig.

4. "¿Cómo dices tú (son sus enemigos los que hablan): "Es necesario que sea exaltado el hijo del hombre"? — ¿Quién es este Hijo del hombre?" Jo., XII, 34.

cos, y en todas sus partes.[1] Después desaparece del Nuevo Testamento y no vuelve a figurar sino una vez en los Hechos, cuando Esteban, al morir, ve "los cielos abiertos y el Hijo del hombre sentado a la diestra de Dios",[2] y en el Apocalipsis de S. Juan, en dos visiones análogas.[3] Su carácter fundamentalmente semítico, hasta el punto de exigir de S. Pablo una transcripción helenizada;[4] la substitución, en toda la antigua tradición cristiana,[5] por designaciones más claras y explícitas: Señor, Hijo de Dios, o hijo de David, Servidor de Dios; todo pregona la autenticidad de un término arcaico, obscuro, que sugiere la necesidad de explicarlo o de substituirlo, más bien que la tentación de introducirlo en los textos.

Puesto fuera de duda este punto, falta determinar el sentido de la designación adoptada por Jesús. "Hijo del hombre" es el equivalente exacto de "hombre", y su empleo es debido, sin duda, a las leyes imperiosas del paralelismo hebreo. Tres veces se encuentra en las Escrituras con este sentido.[6] En el libro de Ezequiel se usa con frecuencia, y en vocativo, con un matiz de conmiseración, que marca "el contraste entre la majestad de Dios que llama, la fragilidad del instrumento de que se sirve y la grandeza de la misión que éste debe cumplir".[7]

1. La expresión se encuentra ochenta veces con seguridad; tal vez ochenta y dos en los Evangelios: treinta veces (treinta y una, si se admite la autenticidad de Mt., XVIII, 11) en Mt.; catorce, en Mc.; veinticinco, en Lc.; once (doce, si se da a la expresión su sentido técnico en Jo., V, 27), en Jo.; ocho ejemplos son comunes a los tres Sinópticos; cinco a Mt. y Mc.; uno a Mc. y Lc. Mt. emplea nueve veces la expresión en la parte que le es propia: Lc. ocho en la privativa suya; ocho (o nueve) veces en la que les es común (la fuente Q de los críticos). Para los pormenores, se puede ver, por ejemplo, F. Tilmann, *Der Menschensohn* (Friburgo en B., 1907), p. 107 y sig., o W. Sanday, *The Life of Christ in recent research* (Oxford, 1907), p. 124.

2. *Hechos,* VII, 36.

3. Apoc., I, 13; XIV, 14: estas visiones donde aparece un "hijo de hombre" [υἱὸς ἀνθρώπου, sin artículo] son eminentemente daniélicas, identificando a Jesús con el Hijo del hombre de Daniel, VII, 13. Véase B. Allo, *L'Apocalypse* (París, 1921), pp. 12 y sig. y 222 y sig.

4. Cristo, Señor, Hijo de Dios. Véase F. Prat, *La Théologie de saint Paul* (París, 1923), II[6], p. 31. F. Tillmann, *Der Menschensohn,* p. 173 y sig., y Juan Weiss, *Das Urchristentum* (Gotinga, 1917), p. 374 y sig.

5. Esta expresión no se encuentra más que una vez en la antigua literatura cristiana: Ignacio *a los efesios,* XX, 2, donde hablando de la unidad de sus corresponsales (a quienes escribe) en Cristo, califica a éste: "Según la carne, de la raza de David, hijo del hombre e hijo de Dios: Χριστῷ... τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ Θεοῦ". Manifiestamente aquí se habla de la naturaleza humana de Cristo, sin aludir a la expresión Hijo del hombre.

6. Job, XXV, 6; Ps., VIII. 5; Is., LI, 12.

7. E. Tobac. *Les Prophètes d'Israel* (Malinas, 1921), II-III, p. 329. La

En los célebres pasajes de Daniel, donde aparece de nuevo, tiene un sentido más vago, propiamente el de un ser con figura de hombre, un hombre al menos por su aspecto exterior.[1] El segundo de estos pasajes introduce el Arcángel Gabriel en forma humana, apareciendo y obrando como un "hijo de hombre", que es tanto como decir cual un hombre.[2] Queda, pues, el primero, que por su importancia debe transcribirse con su contexto.

En el año primero de Baltasar, rey de Babilonia, el profeta ve un sueño que refiere brevemente por escrito. Enfrente de él está el más grande. De los cuatro puntos cardinales, "de los cuatro vientos" que agitan el océano, se levantan cuatro bestias poderosas, respectivamente, en figuras de león alado, de oso, de pantera con cuatro alas y, por último, de monstruo cornúpeto y cambiante. En seguida se erigen tronos, y Dios, el Eterno, el Antiguo de los días, rodeado de aparato imponente, toma asiento. Son juzgadas las Bestias; la cuarta, condenada y echada al fuego; las otras, privadas de su fuerza, sobreviven un tiempo determinado. Mas, he aquí que mientras Daniel "consideraba estas visiones nocturnas",

> Venía sobre las nubes del cielo cómo un hijo de hombre y llegó hasta el anciano de los días y fué presentado a El. Y le fué dado el poder, el honor, y la realeza, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron; porque su poder es un poder eterno, que no pasará, y su reino no será destruído.[3]

Uno de los asistentes explica entonces al profeta que las cuatro Bestias representan cuatro imperios, y que a su dominación sucederá, para no desaparecer, la soberanía del muy Alto y de sus Santos: "el reino, el poder y la dominación de los reinos todos que están bajo el cielo serán

apelación en vocativo υἱὲ ἀνθρώπου se halla noventa y cuatro veces en Ezequiel [LXX], Hatch y Redpath: *A Concordance to the Septuagint* (Oxford, 1897), II, 1403, B, C, 1404, A, y una vez en Daniel, VIII, 17.

1. No hablamos aquí de "hijos de los hombres" = hombres, en Dan., II, 38 (Teodoción) y III (82); sino de Daniel., VII, 13 y X, 16 (Teodoción), donde se trata del "hijo del hombre", υἱὸς ἀνθρώπου,

2. Dan., X, 16 (Teodoción): "Y he aquí que como la imagen de un hijo de hombre tocó mis labios"; compárese con X, 18: "y nuevamente como la visión de hombre me tocó", etc.

3. Dan., VII, 13-14.

dados al [pueblo de los] santos del Altísimo, cuyo reino es eterno".[1]

Esta visión precisa, en un cuadro sugestivo, el antiguo esquema del mesianismo profético. En este cuadro, la figura principal encargada de representar el elemento visible por medio del cual se ejercerá eternamente la autoridad soberana de Jahvé, se presenta al vidente en la forma de "hijo de hombre". Algunos críticos quieren ver en esta figura el símbolo de la colectividad de "los santos del muy Alto", esto es, de los judíos fieles a la Ley que en seguida se representan como poseedores del reino eternal; pero la inmensa mayoría de los autores, de acuerdo con toda la antigua tradición, ven, y con razón, la figura individualizada del Mesías. La expresión misma, sin imponerlo abolutamente, favorece este sentido; porque es insólita y recalcada; a más, el papel atribuído por el profeta al "hijo del hombre" es personal, y este aspecto está todavía subrayado por la traducción de los Setenta.[2] En fin, el triunfo final de los amigos de Dios, de "los Santos", lejos de excluirla, pide la mediación personal del Mesías. Por otra parte, si el contexto inmediato tolera la duda, "la antigua tradición viviente aún, al menos por el estudio de los profetas antiguos", la elimina en absoluto. El Reino de Dios debe ser establecido por un Mesías personal.[3] Así nadie se sorprende de ver la interpretación de nuestro texto fijada en este sentido, antes y después de la venida de Jesús. El cuarto libro de Esdras, apocalipsis que refleja, con una rara elevación de miras, los sentimientos de los israelitas no convertidos al Cristianismo, después de la destrucción de Jerusalén, nos muestra, saliendo del mar y viniendo "con las nubes del cielo" con aparato que le asimila

1. Dan., VII, 27. Las palabras entre corchetes son controvertidas.

2. Sobre esto, M.-J. Lagrange, *Les Prophéties messianiques de Daniel*, en *RB*, 1904, p. 505 y sig., observa en particular que la traducción de los Setenta, más que la de Teodoción, que sirve de base a la Vulgata para el Libro de Daniel, individualiza fuertemente al "hijo del hombre" que ella hace sentarse cerca de Dios y servir y asistir por ángeles. Este argumento tiene mayor fuerza probativa para los críticos que refieren — y es actualmente casi la unanimidad — el origen de la profecía de Daniel a los comienzos del siglo II antes de Jesucristo. Porque, en este caso, la traducción de los LXX es casi contemporánea del original arameo para esta parte. Véase L. Bigot, *DTC*, 1911, IV, 1, *Daniel (Livre de)*, cols. 55-75. G. H. Dix, *The influence of Babylonian Ideas on Jewish Messianism*, en *JTS*, 1925, XXVI, p. 248 y siguientes, defiende el sentido individualista del pasaje.

3. J. Touzard, *L'espérance messianique*, en *DAFC*, 1915, II, cols. 1614 1651.

sin dubitación al "hijo del hombre" de Daniel, una figura humana que consuma gloriosamente la obra del Mesías.[1] La tradición rabínica posterior, bastante pobre, y se explica, pues el texto de Daniel se ha convertido en lugar común de apologética cristiana, no deja de ser clara en el mismo sentido.[2]

Un testimonio más categórico todavía se encuentra en el libro llamado de las *Parábolas*, o de la *segunda Visión* de Henoc,[3] que mejor pudiera titularse el *libro del Mesías* o del Elegido. Las descripciones que allí se hacen de él están inspiradas manifiestamente, a la vez que en los antiguos profetas, en el pasaje precitado de Daniel, y conceden a la persona del "Hijo del hombre" un lugar de preferencia. Véase un fragmento:

Y allí vi a uno que tenía una "cabeza de muchos días", y era como la lana de blanca; y con él otro cuya figura tenía la apariencia de un hombre y su figura estaba llena de gracia como uno de los ángeles santos. Yo interrogué al ángel que iba conmigo y que me hacía conocer todos los secretos referentes a este Hijo del hombre: "¿Quién es, y de dónde viene? ¿Por qué va con la Cabeza de los días?" El me respondió diciendo: "Este es el Hijo del hombre que posee la justicia y con quien la justicia habita, que revelará todos los tesoros de secretos, porque el Señor de los espíritus le ha elegido y su suerte ha vencido por el derecho delante del Señor de los espíritus para la eternidad. El Hijo del hombre que tú has visto hará levantar a los reyes y poderosos de sus lechos y a los fuertes de sus sedes y romperá los frenos de los fuertes y quebrará los dientes de los pecadores; y derribará a los reyes de sus tronos y de su poder, porque ellos no le exaltaron ni le glorificaron y no confesaron humildemente de quien habían recibido la realeza. Y revolverá la faz de los fuertes y los llenará de oprobio. (Libro de Henoc, XLVI, 1-6 *b*).

Yo he visto en este lugar el manantial de la justicia que es inagotable y, en todo el derredor suyo, había muchas fuentes de sabiduría; y todos los sedientos bebían allí y se llenaban de prudencia y tenían su habitación con los justos, los santos y los elegidos.

Y en aquel momento, este Hijo del hombre fué nombrado después del Señor de los espíritus, y su nombre (fué citado) ante la

1. *IV Esdrae,* Visio VI, c. XIII, 1 y sig., ed. A. Piffard (París, 1903), p. 154 y sig.
2. Se puede consultar sobre esto a Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs* pp. 224-228, donde se alegan todos los textos pertinentes.
3. Hen., c. XXXVII-LXXI, la "Segunda Visión" dividida en otras tres.

"Cabeza de los muchos días". Y antes que el sol y los signos fuesen creados, antes de que fueran hechas las estrellas del cielo, su nombre fué pronunciado ante el Señor de los espíritus. Será el báculo para los justos, a fin de que puedan apoyarse en él y no caer; será la luz de los pueblos y la esperanza de los que sufren en su corazón. Todos los que habitan sobre la tierra se prosternarán y le adorarán, y bendecirán y cantarán al Señor de los espíritus. Y es por esto por lo que ha sido elegido y ocultado delante de él (el Señor) antes de la creación del mundo y para la eternidad... La sabiduría del Señor de los espíritus lo ha revelado a los santos y a los justos, pues El conservó la parte de los justos, porque ellos aborrecieron y despreciaron este mundo de injusticia y han aborrecido toda su obra y sus caminos en nombre del Señor de los espíritus; porque serán salvos por su nombre y él es el vengador de sus vidas (Libro de Henoc, XLVIII, 1-8).

Porque ante él corre la sabiduría como el agua y la gloria no pasa en los siglos de los siglos, pues es poderoso en todos los secretos de justicia, la injusticia se desvanecerá como la sombra y no encontrará refugio; porque el Elegido está de pie ante el Señor de los espíritus, y su gloria (permanece) por los siglos de los siglos y su poder por generaciones de generaciones. En él habita el espíritu de sabiduría y el espíritu que esclarece; y el espíritu de ciencia y de fortaleza, y el espíritu de aquéllos que murieron en la justicia. El es el que juzga las cosas secretas y nadie puede pronunciar ante él palabras vanas, porque es el Elegido en presencia del Señor de los espíritus, según su beneplácito. (Libro de Henoc, XLIX).

Así ordenó el Señor a los reyes, a los poderosos, a los grandes y a los que habitan la tierra, diciendo: "Abrid los ojos y elevad vuestros cuernos (para ver) si podéis reconocer al Elegido". (Libro de Henoc, LXII, 1 y *passim*.)

Y ellos sintieron una gran alegría y bendijeron y alabaron y exaltaron (al Señor) porque les había revelado el nombre de este Hijo del hombre (Libro de Henoc, LXIX, 26).

La aplicación al "Hijo del hombre" de las más claras profecías mesiánicas, sobre todo las de Isaías, es aquí manifiesta, así como la atribución del oficio de Juez supremo al mismo "Hijo del hombre". Si pues admitimos, como creemos deberlo hacer, que las *Parábolas* de Henoc son, en substancia, anteriores en unos tres cuartos de siglo a la era cristiana, seguiráse en consecuencia que el título de "Hijo del hombre" es una designación mesiánica. La sola objeción posible, en contra de esta deducción, se derivaría del hecho de haber usado Jesús este nombre. Porque, des-

pués de lo arriba dicho, podrá causar extrañeza el que Jesús adoptara nombre semejante; y extrañará más todavía la poca habilidad de sus oyentes para penetrar el real significado de este título. Pero la dificultad sólo es aparente. En la feliz combinación de profecías antiguas que condujeron al autor de las *Parábolas* a referir al "Hijo del hombre" de Daniel algunas de las prerrogativas auténticas de aquel que todos esperaban, hay que ver ante todo el buen éxito de un autor particular. Nada semejante se encuentra en los otros escritos de la misma índole y del mismo tiempo. En el *Libro* mismo de *Henoc* esta denominación no se encuentra sino en la *Visión* Segunda, llamada de las *Parábolas;* y aun aquí este nombre se pone al lado de otros más frecuentes: El Elegido, tomado de Isaías,[1] el Mesías o el Cristo.[2] Sin duda muy pocos de los contemporáneos de Jesús habían leído estos fragmentos que la historia posterior ha hecho tan interesantes para nosotros. Y aun aquellos en quienes podemos suponer con alguna probabilidad el conocimiento presente de las *Parábolas,* ¿podrían identificar con el Ser sobrehumano preexistente al cielo y a la tierra y que aparecería de repente "sobre las nubes" junto al trono del "Señor de los espíritus" a un hombre real, de carne y hueso, que come, sufre y conversa como tal y cuyos orígenes concretos se conocían o se creía conocer? ¿Qué semejanza con el héroe celeste podría presentar el carpintero Jesús, hijo de José, el carpintero de Nazaret?

Si el título de Hijo del hombre era capaz de un sentido mesiánico por su empleo en la profecía de Daniel y una parte de la interpretación literaria posterior, no lo era en modo alguno por su fórmula. Pues ésta se emparentaba estrechamente con la apelación conocida de los profetas, sobre todo desde Ezequiel: "Hijo de hombre", esto es, "hombre nacido de mujer, hombre cuya vida es un soplo que pasa".[3] Por esta razón, era él en sí mismo una especie de parábola, un enigma, un *machal* semejante a otros muchos que ofrece la tradición hebrea. Planteaba problemas aunque, por sí,

1. Hen., XXXIX, 6; XLV, 4; LI, 2 y 4; LII, 9; LIII, 6 ("el Justo y el Elegido"); LXI, 5, 8, 10; LXII, 1 y 2.
2. *Ibid.*, XLVIII, 10; LII, 4.
3. Job, XIV, 1; VII, 7; XXXVIII, 40 y *passim.* Este libro se funda en la antítesis de la nada del hombre, llevándolo a adorar, sin condiciones ni discusión, los caminos insondables de la divina Providencia.

no resolviera ninguno; estaba hecho para estimular la atención de los oyentes, y no para satisfacer su curiosidad. Enlazando, efectivamente, la persona y la misión de Jesús con las más altas prerrogativas mesiánicas, de Señor y Juez universal,[1] ponía, por otra parte, de relieve los caracteres de aparente flaqueza, de condescendiente fraternidad, de paciencia redentora, de humanidad, en fin, que debían marcar realmente la carrera del Maestro. Los padres antiguos lo comprendieron bien, y vieron que el título de Hijo del hombre venía a juntarse con el de Servidor de Jahvé, con el evangelio doloroso, el "quinto evangelio" del libro de Isaías. Esta conexión, ausente en absoluto de la perspectiva de las *Parábolas* de Henoc, es, por el contrario, visible en el uso que hace Jesús del nombre que se ha escogido.

Ahora se comprenderán, tal vez, las razones de esta elección; como se comprende, también, que este nombre, conservado por respeto a la palabra del Maestro en los textos evangélicos, aunque fuera susceptible de una mala interpretación en los medios helénicos, y, sobre todo, por la dificultad de explicarlo a los fieles venidos del gentilismo, cayera en desuso. Como es natural, fué substituído por una designación más clara de la dignidad que estaba destinado a cubrir, como esas membranas lustrosas que protegen, durante el invierno, los brotes de ciertos árboles y que caen, una vez cumplida su misión.

### 3. Vicisitudes en la presentación del Mensaje

Las precauciones que revela el empleo del título "Hijo del hombre" no parecen haber sido rigurosas a los comienzos de la predicación. Era natural que el Maestro al principio tratara de formarse un auditorio adicto a su persona. Por otra parte, la conmoción producida por la misión

1. La expresión, completada entonces mencionando el aparato del gran juicio, la venida "sobre las nubes del cielo" y el estar sentado a la derecha de Dios, adquiría su pleno sentido, recordando la visión de Daniel. Y es manifiesto que así la entendían los adversarios y los amigos de Jesús; Mc., XIII, 26; XIV, 61-63 y paralelos. Uno de los nombres dados al Mesías por los rabinos posteriores es Anani = el nuboso, el que viene en las nubes. Cf. Strack y Billerbeck, *KTM*, I, p. 67.

del Bautista llevó a Jesús, a quien quedaba libre todo su campo, discípulos ya convertidos o muy próximos a la total conversión. Estas gentes sencillas y religiosas buscaban sinceramente la luz, y con ellas otros: pescadores, hombres de baja extracción, publicanos y gentiles se agolpaban a las puertas del Reino de los cielos, como un ejército que quería penetrar en él, al parecer, a viva fuerza.[1] Delante de ellos, el Maestro hablaba y se declaraba y afirmaba más libremente. Era necesario asegurar y fijar a aquellos hombres de buena voluntad, dándoles toda clase de garantías, pues no existía aún el peligro de verlos abusar de los dones de Dios o de que interpretaran en sentido siniestro sus claras enseñanzas.

Pero la tormenta empañaría pronto la transparencia y limpidez de esta aurora. En Nazaret algunas gentes groseras, tal vez envidiosas, recordaban el origen humilde del nuevo profeta y su educación vulgar sin cultivo literario. Se le tachaba de exagerado, de exaltado, en nombre de ese buen sentido propio del vulgo que todo lo mide con su rasero. El temor o la persuasión hizo que algunos parientes de Jesús trataran de poner término a una aventura que, a su entender, iba siendo larga en demasía. "Está fuera de sí" se oía decir:[2] De aquellos pusilánimes y de estos sobreexcitados, junto con los herodianos tranquilizados ya por la prisión del Bautista, pero temerosos de una nueva agitación peor que la primera, pronto se formó un grupo y primeramente, quizá en Jerusalén, compuesto de escribas, de fariseos rígidos y fanáticos que se escandalizaban de las lecciones del joven Maestro, y más que todo, tal vez, de su autoridad. La pretensión suya de purgar a la Ley de Dios de las tradiciones humanas con que los puros la querían envolver y desfigurar; su llamamiento a todos los hombres de voluntad recta, aun sin cultura legal; a los pecadores, aunque no fueran israelitas de raza, y, por último, este sencillo

1. "Desde los días de Juan Bautista el reino de los cielos padece violencia, y hay que violentarse para arrebatarlo." Mt., XI, 12; Lc. XVI, 16. Este es indudablemente el sentido de esta frase difícil, como lo entendió Maldonado, *Commentarii in Mt.*, XI, ed. Mussiponti, 1596, I, cols. 269-270. Cuya falta está en entenderlo únicamente de los gentiles, cuando se aplica también, como lo indica el contexto, en Lc., XVI, 1-15, a los pobres, a los desprendidos, a esos ignorantes (*am-ha-arez*) despreciados por los grandes según la carne y los fariseos.

2. Mc., III, 22.

camino que abría hacia las fuentes profundas de la vida religiosa, todo les chocaba y todo ponía en peligro su prestigio y su influencia. La oposición llegó a ser muy pronto sistemática e irreductible. Procuraban de ordinario falsear las enseñanzas de Jesús, espiaban sus pasos y atribuían sus prodigios al Maligno. Se buscaban quejas contra él, y formaron el designio de perderle.[1]

Una página del segundo evangelio, patética en su brevedad, llena de contrastes y de lagunas (pues los hechos no se mencionan en ella sino para servir de cuadro a palabras inolvidables) hace revivir ante nosotros, en sus dos estados, de incomprensión sumaria y de odio refinado, la reacción provocada por los éxitos del Nazareno. La escena tiene lugar en Cafarnaúm, y probablemente en "la casa" de Pedro.

Y vienen a la casa, y la turba los asedia de nuevo, hasta el punto que no podían ni comer. Y los suyos oyendo esto salieron (de Nazaret) para apoderarse de él; pues decían: "Está fuera de sí, y como frenético".[2]

Y los escribas venidos de Jerusalén decían: "Está en él Beelzebud" y "lanza los demonios por virtud del príncipe de los demonios".

Y Jesús llamándoles, les dijo en parábolas: "¿Cómo Satanás puede arrojar a Satanás? Si un reino está dividido contra sí mismo no puede subsistir, y si una casa está dividida contra sí misma, no podrá permanecer de pie. Porque si Satanás se levanta contra sí mismo, se divide y no puede sostenerse; ha de acabar. Pero nadie puede entrar en la casa del Fuerte y saquearla, si no encadenan antes al Fuerte; sólo entonces podrán arrebatarle sus bienes".

"En verdad os digo que todo será perdonado a los hijos de los hombres, pecados y blasfemias, por grandes que ellas sean. Pero el que blasfemare contra el Espíritu Santo jamás obtendrá perdón; es culpable de pecado eterno". (Esto porque decían: "Tiene espíritu impuro").

Llegando su madre y sus hermanos y quedándose fuera enviaron a llamarle. Y la muchedumbre estaba sentada en derredor suyo, cuando le dijeron: "He aquí que tu madre y tus hermanos, que están fuera, te buscan". Y él respondió diciendo: "¿Quién es mi madre y quiénes mis hermanos?" Y mirando a los que le rodeaban dijo: "He aquí mi madre y mis hermanos. Cualquiera

1. Mc., III, *2b;* Mt., XII, *10b;* Lc., VI, *7c;* Mc., III. 6; Mt., XII, 14; Lc., VI, 11.
2. O "se decía" con Meyer-B. Weiss, *Markus und Lucas*[9] (Gotinga, 1921), p. 54.

que haga la voluntad de Dios, éste es mi hermano y mi hermana y mi madre".[1]

Aquí tocamos al vivo la oposición hecha al Maestro. En presencia de una obra manifiestamente inspirada por Dios, murmuraban los malos pastores venidos de Jerusalén: "Este es un poseído del demonio, tiene parte con Beelzebub". Pecado contra la luz, y a la vez, hipótesis insensata, pues que atribuye a Satán un gesto absurdo, un verdadero suicidio. A la vista de estas atroces calumnias se explica que una parte de los parientes de Jesús, que no creían en él, hayan podido replicar con una grosera intención de disculparlo: "Está frenético", y dirigirse allí para llevárselo a su casa.

Este no es un hecho aislado; más de una vez los evangelistas dejan adivinar, o mencionan expresamente, en el auditorio del Señor, junto con espíritus groseros, engolfados en lo carnal, tardos para creer, un grupo de adversarios decididos, cuya obstinación era irreductible. La economía de la manifestación mesiánica tuvo desde entonces que acentuarse. Las recomendaciones de prudencia y discreción: "No deis a los perros lo que es santo, no echéis perlas a los puercos",[2] etc., estaban justificadas. De aquí, en la conducta de la obra de salvación, una actitud de reserva, mucho más definida y que parece un cambio de táctica.

### 4. La predicación en parábolas

Desde entonces, "con parábolas de esta índole era como les hablaba para que las entendieran según su capacidad.[3]

1. Mc., III, 20-35. Se puede acudir al animado comentario de J. Huby, *Evangile selon saint Marc* (París, 1927), pp. 83-91. Aquí no podemos entrar en detalles. Si alguno se admira, siguiendo a G. Herzog (*Revue d'Histoire et de Littérature religieuses,* marzo de 1907, p. 128), de ver a María acompañar a sus parientes al lugar donde su hijo era objeto de contradicción, es porque olvida la solicitud de una madre, y que la misión de Jesús, en la cual María creía con toda su alma, no le ponía al abrigo de las violencias, de las calumnias y de los pesares. El hijo ha sufrido por todo esto; ¿se querrá para su madre la indiferencia de un personaje de los apócrifos? En cuanto a la frase sublime del fin, es evidente que, glorificando el servicio de Dios y la libertad apostólica, nada se cercena a lo que la doctrina y las acciones de Jesús nos han enseñado, en otra parte, sobre los deberes de la familia.
2. Mt., VII, 6.
3. Mc., IV, 33-34; Mt., XIII, 34-35. Mateo añade aquí, como otras

Y a las turbas no les hablaba sin parábolas: pero separadamente a sus discípulos les explicaba todas las cosas". He aquí un desdoblamiento que se entrevé, entre una enseñanza general, deliberadamente llena de metáforas, y la misma, pero clara y directa facilitada a sólo sus íntimos. No se trata de esoterismos,[1] pues no hay aquí verdades finalmente reservadas sólo a los iniciados, sino de estadios o grados de manifestación en la doctrina.

Al registrar este cambio de proceder, a primera vista extraño, los evangelistas lo justifican por las antiguas profecías, y ponen en boca de Jesús la más misteriosa de todas. Razonando la preferencia que da a la enseñanza parabólica relativamente enigmática, sobre una predicación más explícita, el Maestro alega ciertamente las formidables predicciones de Isaías:

> Ve y dile a ese pueblo:
> ¡Escucha y no entiendas!
> ¡Ve y no conozcas!
> Endurece el corazón de ese pueblo,
> tapa sus oídos,
> cierra sus ojos.
> ¡Qué no vea con sus ojos ni oiga con sus orejas,
> que no comprenda su corazón,
> que no sea curado otra vez!

Pero sería contrario al carácter de la misión de Cristo, tal como se revela evidentemente al que lee los evangelios; contrario al hecho comprobado de que, "comparadas con el Sermón de la Montaña, las parábolas señalan un progreso en la luz";[2] sería en fin contrario al genio de la lengua hebraica, y más a la profética, el suponer que con estas amenazas, quería Jesús significar que con su enseñanza en parábolas pretendía positivamente el endurecimiento de los oyentes, en conformidad con un decreto formal de obcecación. A los mismos apóstoles y a los discípulos de su intimidad aplicará Jesús más adelante amenazas parecidas:

veces, un "testimonio" profético, notando que Jesús realizaba la frase del salmista: "Abriré mi boca para (decir) parábolas. Yo revelaré lo que estaba oculto desde el principio (del mundo)." Ps., LXXVIII (LXXVII). 2.

1. Véase Jo., XVIII, 19-22.

2. J. Huby, *Evangile selon saint Marc*[7] (París, 1927), p. 102, resumiendo la hermosa explicación de P. Rousselot, *Christus: la Religion Chrétienne*, edición de 1919, p. 21.

¿Todavía no conocéis ni entendéis?
¿Aun tenéis obcecado el corazón?
*¿Teniendo ojos no veis,*
*y teniendo oídos no oís?* (Mc., VIII, 17-18).

Para interpretar rectamente las palabras del Maestro importa recordar cómo fueron aducidas y examinar las aplicaciones que de ellas hizo Jesús a su enseñanza.[1]

"Y cuando estuvo solo, los que le rodeaban con los Doce[2] le interrogaban sobre las parábolas. Y él les dijo: A vosotros es dado conocer el misterio del Reino de Dios, mas, para los que están fuera, todo sucede en parábolas, de modo que
viendo no vean
y oyendo no entienden,
no sea que se conviertan y se les perdonen los pecados".

El término final: obcecación y perdición se anuncian aquí a la manera hebraica, como objeto de una intención positiva de Dios. Las delicadas distinciones a que nos ha acostumbrado un análisis más profundo de la causalidad divina, entre lo que Dios quiere absolutamente y lo que permite, no tenían expresión en las lenguas semíticas. Todo lo que acaecía era porque Dios así lo había decidido y decretado. Pero estos modos de hablar no envolvían en manera alguna la predestinación al mal ni sus consecuencias inevitables, como parecen imponer a primera vista aquellas rígidas fórmulas. Otras enunciaciones implicando claramente la libertad de la humana elección se yuxtaponen a las primeras y permiten una sana interpretación.[3]

También importa observar que las palabras de Isaías alegadas aquí llegaron a ser en la comunidad cristiana primitiva, una respuesta, podríamos decir, clásica, a la objeción que contra la misión de Jesús sacaban muchos de la incredulidad de la masa de su pueblo y señaladamente de los escribas y de los que hacían cabeza figurando como dirigen-

1. Cito a Mt., IV, 10. Sobre las divergencias modales del texto de los evangelistas (Mt., XIII, 10-17; Lc., VIII, 9-10) y el contexto histórico, véase D. Buzy, *Introduction aux Paraboles Evangéliques* (París, 1912), páginas 233-286.

2. De esto se infiere que el círculo de los oyentes privilegiados era más numeroso que la familia apostólica estricta. Véase *Hechos*, I, 21-22.

3. En el Corán es donde hay que buscar esa interpretación que ve en los infieles hombres endurecidos sin esperanza de remedio. Sura 2, *La vaca*, 5b-17.

tes. San Pablo opone estos textos a las resistencias obstinadas de una parte de los judíos de Roma.[1] S. Juan resume en ellos lo que se podría llamar la filosofía del escándalo que constituía la incredulidad judaica. En el epílogo apesadumbrado que pone al relato del ministerio público del Salvador hace constar:[2]

**Después que Jesús había realizado tantos milagros delante de ellos (la mayor parte de los judíos de entonces) no creyeron en él, para que se cumpliera[3] lo dicho por el profeta Isaías:**

**"Señor, ¿quién ha creído escuchando nuestra palabra?**
**¿Y a quién se ha revelado el brazo del Señor?"[4]**

Por esto no podían creer, porque Isaías sigue diciendo:

**"El ha cegado sus ojos y endurecido su corazón**
**para que, con sus ojos, no vean,**
**y con su corazón no comprendan,**
**y para que [no] se conviertan y los sane".**

**Esto lo dijo Isaías cuando vió su gloria (de Jesús) y habló de su persona.**

**Sin embargo, entre los principales de ellos,** muchos **habían creído en él, pero no se** atrevieron a confesarlo **por temor** a los fariseos, **para no** ser expulsados de la sinagoga, **prefirieron la gloria** que viene de los **hombres a la** gloria que **viene de Dios.**

Redactadas retrospectivamente y haciendo eco a las elevaciones de S. Pablo, sobre la misma materia, en la epístola a los Romanos,[5] estas reflexiones dan a la cita de Isaías un sabor de amargura y un carácter de cosa irremediable que no tiene en los labios de Cristo a propósito de las parábolas. No está prohibido pensar que en la redacción misma de nuestros sinópticos el hecho, ya consumado, del endureci-

1. *Hechos,* XXVIII, 24-27.
2. *Jo.,* XII, 37-42.
3. Sobre el fondo del asunto, S. Agustín, *Tractatus 53 in Joannem, ML,* 35, 1774 y sig.; Santo Tomás, *Expositio in Joannen,* cap. XII, lección 7 (ed. de Parma, x, 51). Éste último se pone la objección: "Si la palabra de Isaías era preciso que se cumpliera, los judíos eran excusables de su incredulidad, porque no podían nada contra la profecía." Responde: "La profecía tenía en cuenta el uso de su libertad: Dios, que conoce el porvenir, proféticamente ha predicho —no ha causado— su infidelidad. El no obliga a un hombre a pecar por el hecho de saber anticipadamente que pecará."
4. El "brazo del Señor" es un hebraísmo, significa la potencia divina ejerciéndose de un modo visible.
5. Rom., IX, 11-33.

miento global del pueblo judío se haga sentir,[1] al igual que se deja sentir en la redacción de Mateo, por ejemplo, el cuidado de no molestar a los fieles adheridos todavía a la Ley, y el mismo interés de Lucas respecto de los venidos de la Gentilidad.

Mas, por otra parte, no se haría plena justicia al texto no queriendo ver como algunos Padres griegos (mencionados respetuosamente por Maldonado), en el empleo de las parábolas por Cristo, más que un medio de facilitar al pueblo la inteligencia de las cosas del Reino de Dios.[2] El hecho principal en que se apoyan estos Padres —entre los cuales descuella S. Juan Crisóstomo— es exacto: pues es cosa manifiesta que una enseñanza popular gana mucho revistiéndose de imágenes, de metáforas y de símbolos; pero, con una condición, sin embargo, que este "hablar en parábolas" tenga su explicación conveniente para evitar equi-

1. No se debe olvidar que nuestros Sinópticos, y en particular Marcos, que acentúa más este rasgo, han salido directamente de la catequesis oral y principalmente de la de Pedro. En esta catequesis se pondría muy de relieve todo lo que en la enseñanza de Jesús había pronosticado el gran "juicio de Dios", que se cumplía por la substitución de Israel carnal por el Israel espiritual, que era la Iglesia cristiana.

2. Maldonado, *Commentarii,* ed. Mussiponti, 1596, II, col. 834, C-F. Los textos de S. Juan Crisóstomo *in Mt.*, Hom., 45 (46), 2, *MG*, 58, 473, son bien explícitos. Sobre estas palabras: "no sea que se conviertan y los sane", comenta: "(Jesús) dice esto para estimularlos y mostrar que si se convierten los curará: Como quien dijera "El no ha querido verme, ¡tanto mejor! Porque si se hubiera tomado la molestia de venir, en seguida le hubiera condonado su deuda...". Lo mismo aquí: "para que no se conviertan y los sane", demuestra que les es posible la conversión, y que por la penitencia pueden salvarse. Teofilacto conoce la interpretación más rígida, y la cita como sostenible: *Enarratio in Ev. Marci,* 4, *MG*, 123, 532. Pero antepone la benigna: Si Jesús habla con obscuridad a los malos, es por su bien [εἰς εὐεργεσίαν], para evitarles un castigo mayor: *Enarratio in Ev. Lucae,* 8, *MG*, 123, 800.

Los modernos están divididos como los antiguos. Sobre el sentido de ἵνα (heb. *pen,* o *lema'an*), véase Condamin, *Le Livre d'Isaïe,* pp. 45-46, y D. Buzy, *lib. laud.*, p. 286 y sig. En la preciosa monografía de este último se encontrará un estudio completo de los textos y de su interpretación patrística. Sobre la finalidad de las parábolas, se ha discutido mucho, no sólo entre exegetas católicos y liberales, a consecuencia de las obras de Ad. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu,* Tubinga, I², 1899, II, 1899, que A. Loisy ha popularizado en Francia, *Etudes évangéliques,* París, 1902 (contra C. A. Bugge, *Die Haupt-Parabeln Jesu,* Giessen, 1903; adaptación de una obra danesa anterior), sino, también, entre sabios católicos. Se pueden ver las modalidades de sus opiniones en *Die Parabeln des Herrn*³, del P. Leopoldo Fonck, Innsbruck, 1909, pp. 19-36 (acentúa el fin de punición y reprobación, después de Maldonado y Knabenbauer); M.-J. Lagrange, *Le But des Paraboles dans saint Marc, Revue Biblique,* enero de 1910, resumido y completado en *Evangile selon saint Marc*², París, 1920, pp. 96-103 (acentúa siguiendo a los antiguos Padres, y sobre todo al Crisóstomo, el fin, al menos parcial, de instrucción y de misericordia); Alfredo Durand, *Pourquoi le Christ a-t-il parlé en paraboles?,* en *Etudes,* 1906, II, p. 756 y sig., y D. Buzy, *lib. laud.* (más eclécticos); J. Huby, *Evangile selon saint Marc*¹, París, 1927, pp. 100-107.

vocaciones o posibles errores. Ahora bien, en la ausencia —o presencia— de estas explicaciones auténticas es donde radica precisamente la diferencia de tratamiento señalado por Jesús entre sus discípulos y los que "son de fuera". A estos últimos, las parábolas, "según que sean capaces de entenderlas" (*Mc.*, IV, 33), y esto es un bien, virtualmente para todos; en realidad, sólo para aquellos que no lo emponzoñan por su malicia. A los otros, las parábolas y la explicación, ¡doble beneficio!

> ¡Bienaventurados vuestros ojos porque ven,
> y vuestros oídos porque oyen![1]

Estas últimas palabras formulan el hecho fundamental a que responde el método de dos grados, adoptado por Jesús, y cuyo empleo permite que se cumpla la profecía de Isaías. Algunos oyentes tienen ojos "que ven" y orejas "que oyen". Otros tienen ojos y oídos, pero son órganos muertos, como aquellos de los ídolos gentílicos que ridiculizaba el Salmista:

> ¡Tienen boca y no hablan,
> tienen ojos y no ven,
> tienen oídos y no oyen,
> tienen nariz y no huelen...
> A ellos se asemejan los que los fabrican
> y todos los que confían en ellos!

Que estas categorías no sean grupos cerrados sin paso de uno a otro, es lo que demuestra toda la predicación del Maestro, y en particular la grave advertencia que tan frecuentemente se repite: "Que el que tenga oídos para oír, oiga".[2] Esta admonición supone, con efecto, que un órgano capaz de percibir la buena nueva, cuál conviene para aprovecharse, puede abrirse para recibirla, o al contrario, cerrarse y, por malicia, dejarla perder. Entonces, lo que debía ser un signo, portador del divino mensaje, se convierte en un ruido vano, un rumor del viento o una expresión enteramente humana ~~que no~~ sugiere más que pensamientos profanos. De la misma manera (y S. Juan lo había notado

1. Mt., XIII, 16.
2. Mt., XI, 15; XIII, 19; XIII, 43*b*; Mc., IV, 9*b*, 23; Lc., VIII, 8*b*; XIV, 35*b*.

ya), los milagros, las profecías que son igualmente señales divinas, iluminan a unos y dejan a otros en las sombras, si no les sirven de ocasión para obcecarse más.

Porque no hay que suponer —y éste es el significado terrible de las palabras del profeta— que la luz así rechazada por estos últimos, siéndolo deliberadamente y por malicia, no ha de ser castigada. Cerrarle la puerta de los sentidos interiores y de aquellos ojos que, abiertos, sirven para ver la Sabiduría, no es renunciar simplemente a una ganancia; es una falta grave, falta que no queda sin el correspondiente castigo. La luz, que está hecha para esclarecer, a partir de cierto grado de mala voluntad que sólo Dios conoce, tiene como efecto moralmente inevitable el cegar a los hombres que le menosprecian. El órgano de percepción de lo divino se atrofia, se entorpece, se endurece y deja de reaccionar. El hombre de la naturaleza, el carnal, el que comprende y razona, el que estima y gusta las cosas humanamente, puede seguir viviendo y prosperando; y aun puede blasonar de sabio, de erudito, de dialéctico sutil en este siglo y serlo, en realidad (I Cor., I, 20) pero, espiritualmente, está muerto. "¡Tú dices: yo soy rico, me rodean los tesoros y no tengo necesidad de nada y... tú no sabes que eres un desventurado, que mueve a compasión; pobre, ciego y desnudo!"

Pero la actitud que acabamos de presentar en su máximum de obstinación (*Apoc.*, III, 17) admite grados; esta resistencia no es en todos la misma.[1] Para muchos, entre los oyentes de Jesús, se trataba menos de una falta grave contra la luz que de una actitud sugerida o prácticamente impuesta a su ánimo por el prestigio de los escribas y de los doctores enemigos del Evangelio. Actitud pasajera, pesadez que la levadura evangélica podría aligerar a la larga. Para todos éstos, que eran legión, la enseñanza en "parábolas", en imágenes, y cuyo carácter enigmático no imponía opciones inmediatas, de que eran incapaces entonces, como las hubiera impuesto una lección revelada con toda claridad, en apariencia era un castigo, pero, en realidad, ¡una gran misericordia! No se les excluía del Reino de Dios, se les concedían plazos, moratorias; se les remitía a tiempos más

1. L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn*, pp. 25-56.

propicios; y entretanto se les instruía sobre este Reino, se les explicaban sus modalidades "según lo que eran capaces de entender".

Buen número de parábolas les ofrecían una superficie clara, un conocimiento ya muy útil, aunque su sentido profundo y completo estuviera para ellos encubierto todavía. Había un designio de misericordia en la dosificación, para ojos enfermos, de una luz que de otra manera hubiera sido muy cruda y hubiera precipitado su ceguera.

Pero detrás de estos débiles, menos obstinados que seducidos, arrastrados más bien que extraviados, existía ya entre "aquellos de fuera" —vasta expresión que abarca a todos los oyentes extraños al círculo de los discípulos fieles— una minoría sectaria, de la cual, normalmente, nada podía ya esperarse. Muchos habían pecado, así parece, contra el Espíritu Santo, al interpretar diabólicamente obras manifiestamente inspiradas por Dios. ¿Estaba desde entonces consumada su reprobación? Considerando por separado a los individuos, seguramente no. Mientras el hombre vive, un golpe extraordinario de la gracia puede doblegar su obstinación y cambiar en corazón de carne su corazón de piedra; pero esto son milagros de misericordia de los cuales no ha de hacer cuenta la enseñanza profética repetida por Jesús y expuesta en sentencias generales, que por la fuerza del contraste es como adquirían su mayor relieve. Para estos desgraciados ya pueden multiplicarse y diversificarse los signos divinos; sólo les servirán para acrecentar el número de sus negativas. La leche de las parábolas, más asimilable para los simplemente extraviados que el alimento substancioso de las revelaciones claras, iba a convertirse en daño para estos hombres obstinados y endurecidos. Y Jesús se apodera de esta nueva forma de predicación, que era la ocasión y no la causa de esta obra de justicia y de este hecho que realizaba plenamente las amenazas del profeta Isaías, para dar, a su vez, a los hombres de todos los tiempos una "grande y terrible lección".

Pero conviene no exagerar, con este motivo, la modificación introducida así en la enseñanza del Maestro. La diferencia de trato manifestada con relación al círculo privilegiado y a "los de fuera" no negaba a estos últimos nin-

guna clase de ilustraciones y de precisiones sobre la naturaleza y fin del Reino. Y así como rehusando a los exaltados y a los malévolos los "signos del cielo" que exigían, no dejaba el Maestro de multiplicar las señales de su omnipotencia, igualmente la predicación del Evangelio, cuya sencillez desorientaba la sabiduría enteramente humana de los escribas, y cuyo carácter interior y espiritual desconcertaba las aspiraciones vulgares, no por eso dejaba de iluminar a los corazones rectos con su lumbre atrayente, aunque un tanto velada. A consecuencia de la incredulidad de muchos, "la luz brillaba en las tinieblas" y "las tinieblas no la comprendían",[1] y por eso el Evangelio, que era para los unos "olor de vida y principio de vida", era para los otros "olor de muerte y ocasión de muerte".[2]

Por esto vemos en la enseñanza de Jesús dibujarse desde entonces y mantenerse hasta la última semana de su vida una doble corriente. La una, más superficial, mezcla de luces y de sombras, proponía las verdades del cielo en tal forma, que los espíritus mal dispuestos se sentían más intrigados que alumbrados, más sorprendidos que conmovidos. Sin embargo, los que eran o querían ser buenos israelitas, los sinceros buscadores de Dios, se sentían excitados por estas semiclaridades y estimulados por estas declaraciones, parábolas y prodigios, a pasar más adelante, a buscar, a llamar y a pedir, hasta que, finalmente, entraban por los caminos que conducían al Reino.

Al mismo tiempo, en el íntimo círculo de los discípulos y, sobre todo, en la familia formada por los Doce, el Maestro difundía una luz más igual y más abundante; como la lámpara de la parábola "que brilla para los que están en la casa". No sólo les explicaba las comparaciones, sino que prevenía o corregía las interpretaciones erróneas: una pedagogía divina elevaba poco a poco aquellas pobres miras humanas a la altura de los designios providenciales. Y sólo después de haberles hecho cambiar, o mejor, de haberles hecho comenzar a substi-

1. Jo., I, 5: κατέλαβεν, al pie de la letra (dejando en suspenso el sentido), no la "aprehendían". Se ha interpretado en el sentido "no la ahogaban" o "no la comprendían". Pero se ha de reconocer que el sentido pasivo: no comprender, no abarcar para asimilarla, esta mas atestiguado, y sobre todo se presenta con una imponente serie de parábolas en la antigüedad cristiana, desde el versículo 10, *ibid.*, hasta en las *Odas de Salomón*, XLII, 3-4, etc. Cf. W. Bauer, *Das Johannes evangelium*[2], 1925, p. 13, sobre el aspecto lexicográfico.
2. II Cor., II, 15-16.

tuir sus sueños ambiciosos y sus deseos todavía pueriles por pensamientos más justos y más depurados, fué cuando Jesús insistió sobre el misterio de su persona. ¡Qué de lecciones difíciles sobre el carácter laborioso del Reino, sobre las disposiciones exigidas a los que querían entrar en él, sobre los destinos humildes y combatidos del Evangelio, precedieron al día en que —no ya en público, sino en la intimidad de los Doce, llevados para esta confidencia más allá de los límites de Tierra Santa— el Maestro provocó la profesión de fe de Simón Pedro! Y aun esta profesión de fe, en aquella hora misma, implicaba una revelación del Padre.[1] Unicamente en el último día, para responder a la solemne intimación del pontífice y dar testimonio a la verdad, es cuando Jesús proclama ante todos, sin restricciones y sin paliativos, su misión y naturaleza de Hijo de Dios.

Tal fué, a lo que podemos colegir de las indicaciones evangélicas (y algunas son decisivas), la economía de la manifestación de Jesús. Lejos de contradecir esta reconstrucción el cuarto evangelio, añade razones para tenerla por exacta. La retirada de algunos discípulos (VI, 66); la incredulidad de los "Hermanos del Señor" o de varios de ellos, su impaciencia por las reticencias y lentitudes del Salvador (VII, 3 y sig.); las prolongadas incertidumbres de las turbas (X, 24); las negativas opuestas a las directas interrogaciones de los fariseos (VIII, 53 y sig.; X, 24, 40, etc.) y tantos rasgos notados y subrayados por S. Juan, nos lo confirman. El progreso de los apóstoles en la fe sobre la misión del Maestro no está puesta menos de relieve: se hace notar explícitamente que los principales eran discípulos de Juan Bautista, y que después de adherirse a Jesús la vista de sus milagros los llevó a "creer" (entiéndase: más firmemente y con más clara conciencia) (II, 11; XI, 14 y *passim*). Hasta en el curso de la última conversación (XIV, 10; XVI, 30), hasta después de la resurrección de Cristo (II, 22), se mencionan expresamente progresos en esta fe. De suerte que es inútil oponer en este punto la tradición joánica a la sinóptica. Si la "economía" es más visible en ésta, es muy fácilmente discernible en aquélla. En ambas se ve que fué, ante todo, un esfuerzo para aplazar y diferir —sin dejar de prepararla, orientándola y haciéndola inevitable, después

1. Mt., XVI, 17.

de haberle restituído su sentido verdadero— la grande y suprema reivindicación. Fué una precaución prudente contra la apreciación prematura que hubiera atribuído al Maestro, con las cualidades bien merecidas de profeta, juez y enviado divino, títulos mal comprendidos o enteramente erróneos. Respondió a la necesidad de completar, por la noción del Mesías paciente y redentor, por la manifestación de los caracteres laboriosos y lentamente progresivos del Reino, la idea y el ideal que de todo ello se tenía entonces.

Esta "economía" es la clave que permite penetrar en la inteligencia del Evangelio: sin ella, un gran número de actos y de palabras del Señor, máxime en el período que siguió a la primera predicación en Galilea y a la formación de una oposición concertada entre los oyentes, permanecerían inexplicables. Con ella podemos abordar el estudio del mensaje de Jesús: los rasgos en apariencia más desconcertantes se fundirán por sí mismos en una imagen armoniosa.

## CAPITULO II

## EL MENSAJE DE JESUS

Antes de proponer al Maestro la cuestión decisiva y de recibir su respuesta, es conveniente que nos sometamos a su magisterio, que acordemos nuestros sentimientos con los suyos y que reformemos nuestras ideas de Dios y de las cosas divinas, acomodándolas a los modelos que él nos ha suministrado.

En este estudio no intentaremos ser completos ni transcribir algunos capítulos de esas obras tan útiles en su género y, a veces, tan cuidadosamente elaboradas que se titulan *Teologías evangélicas, Teologías del Nuevo Testamento.* Nuestro propósito es simplemente familiarizarnos con las miras, con las lecciones y con lo que nos atreveríamos a llamar las maneras de Jesús. ¿Qué nos ha dicho él de su Padre, del Reino de los cielos, del mandamiento del amor, el segundo, sí; pero "semejante al primero"; cómo ha presentado El estos temas de toda vida religiosa y fraternal?

### 1. Dios Padre

Marcado fuera de Israel con una doble lacra, invadido por la idolatría popular y por un cúmulo de mitos, el politeísmo en tiempo de Jesús había rebajado de un modo extraño la noción misma de la divinidad. Este error fundamental lógicamente hubiera debido, si no abolir, al menos falsear irremediablemente el sentido religioso, ya materializando lo divino, ya complicando a los dioses en las aventuras humanas hacién-

doles entrar en la selva obscura de las pasiones. La más noble de las concepciones antiguas, la de Zeus, "padre de los dioses y de los hombres", se había fraccionado también en una serie de mitos casi uniformemente impuros. El desastre, sin embargo, no llegó a ser completo. La historia bien consultada nos muestra, por fortuna, algunos puntos luminosos rasgando las tinieblas del paganismo de entonces como del de ahora.[1] Cierto número de almas "naturalmente cristianas" se iban abriendo sus senderos por entre un espeso bosque de símbolos degradantes. Se oye de vez en cuando formular alguna verdadera oración en medio de los ruidos confusos de un formalismo sin entrañas, y aun en los formularios enrevesados de la magia, caricatura de la verdadera religión. Y es que Dios no "se quedaba sin testimonios" y preparaba el día en que podría decir a este "no-su-pueblo" la palabra de salud: "¡Tú eres mi pueblo!"[2]

Es verdad que algunos filósofos, reaccionando contra este rebajamiento de la divinidad, había logrado hacer destacar, y con honor, no pocos de los atributos divinos.[3] Fieles a las creencias de la religión popular, entendidas por ellos en un sentido más depurado, Sócrates, por lo que podemos juzgar, y más seguramente Platón y Aristóteles, supieron hablar bien de Dios. Nos explicamos la predilección de los Padres por el primero, cuando releemos aquel texto de resonancias cristianas (y que no es un caso aislado) en el diálogo de las *Leyes*.[4]

"Dios, según un antiguo proverbio, encierra en sí el principio, fin y medio de todas las cosas, procede rectamente conforme a su naturaleza eterna y le sigue la Justicia, vengadora de todos aquellos que faltan a la ley divina. El hombre, para ser dichoso, debe, modesta y humildemente, ponerse en su seguimiento; y si hay algún

1. Se puede acudir a las exposiciones ceñidas, pero matizadas y substanciales, de J. Huby y C. C. Martindale sobre la religión antigua, en *Christus*, tercera edición (París, 1921), pp. 434-542. Sobre la oración, véase G. Appel, *De Romanorum precationibus*, *RVV*, VII, 2 (Giessen, 1909), y sobre todo los florilegios coleccionados por K. Ziegler y R. Reitzenstein en el *Textbuch zur Religionsgeschichte*, de E. Lehmann y H. Haas (Leipzig, 1922), pp. 174-233; por M. Nilsson y K. Latte, en *Lesebuch* de A. Bertholet (Tubinga, 1927), sin olvidar que estas gavillas están espigadas en una literatura vastísima y, en parte, posterior al cristianismo.

2. Oseas, II, 25.

3. Platón, *Timeo*, 29 E. Véase Ed. Caird, Otto Gilbert y los estudios de Andrés Bremond.

4. *Les Lois*, IV, p. 716, *a*, *b*. Trad. de Andrés Bremond, *La Piété grecque* (París, 1914), p. 186: παλαιὸς λόγος citado por Platón es de origen órfico.

arrogante exaltado por las riquezas u honores o la hermosura del cuerpo, joven presuntuoso rebosando insolencia, que cree no tener necesidad de jefe ni de guía, estimándose, por el contrario, capaz de guiar a los otros, Dios le abandona, y entonces, arrastrando en pos de sí a los que se asemejan a él, se ufana y desboca y comete toda clase de tropelías, y muchos le tienen por un gran personaje. Pero esto dura poco tiempo; muy pronto, herido por la Justicia, sufre el castigo riguroso, se pierde a sí mismo, a su casa y a su pueblo".

Queda, a pesar de esto, en el mismo Platón, el más rico sin duda entre todos, y el único donde la nota esencial de Providencia tiene acogida, una aparente dualidad entre el Dios viviente del hombre religioso, el Demiurgo del *Timeo* por una parte, y por otra, la Idea del Bien del filósofo. "Bien en sí mismo, por encima de la esencia y del ser, pero impersonal, sin alma, sin pensamiento y, por consiguiente, no teniendo con el hombre ninguna relación de conocimiento, de providencia ni de justicia, objeto sólo de contemplación filosófica y beatífica, pero en manera alguna objeto de culto." Platón no parece haberse dado cuenta de esta dificultad, que una inteligente simpatía alcanza a vencer.[1] Se sabe que Aristóteles la ha resuelto en un sentido en que la noción de Providencia desaparece por completo. Así, la trascendencia divina, restablecida por estos grandes hombres y (contra la lógica de su sistema) por el estoico Cleanto, en una parte de sus derechos, incurría en el gran peligro de aislar a Dios en un lontananza inaccesible a las muchedumbres. Estaba amenazado de la suerte de las divinidades supremas en gran número de pueblos que se llaman no-civilizados; donde la grandeza misma y la bondad de estos Padres de todos dan por resultado el olvido y el menosprecio, mientras que el culto y las oraciones se dirigen a espíritus inferiores y, a veces, malévolos, pero más cercanos y temibles.[2] Y no son estas pálidas entidades intermediarias,

1. Contra la opinión de V. Brochard, *Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne* (Paris, 1912), p. 97, Andrés Bremond me parece que ha probado, con mucha finura, que las nociones platónicas del Demiurgo y de la Idea del Bien que "el movimiento natural de nuestro pensamiento tiende a identificar" y que Platón, en verdad, no condujo a la unidad, no sólo no se oponen a esta identificación, sino que tienden a ella, y que Platón no pudo menos de darse cuenta de ello; *De l'âme et de Dieu dans la Philosophie de Platon,* memoria en los *Archives de Philosophie* (París, 1924), vol. II, páginas 372-404.

2. El hecho de la existencia de estos *dii otiosi* (*All-father* de Andrés Lang, *Urheber* de N. Soederblom, *Essere supremo* de R. Petazzoni, *Hoechsten*

imaginadas por los neoplatónicos para llenar el vacío entre la divinidad y el mundo actual, las que hubieran bastado para impedir ésta degradación, que más bien hubieran acelerado.

Es verdad que hacia la época de la venida de Cristo, como notamos más arriba, ni la mitología poética del Helenismo ni el culto serio, pero pobre y sin ningún rayo celeste[1] de los romanos eran suficientes para calmar el anhelo de los espíritus: un número relativamente corto, pero creciente, de almas más vivientes, iban a pedir este rayo al misticismo helénico, o a las religiones misteriosas de Isis, de la Gran Madre o de Mitra. "Hay allí, observa justamente A. d'Alés, por lo menos un progreso... una inquietud más noble se apoderó de las almas."[2] Sólo que a todos estos ritos, por otra parte tan plenos y ricos de emoción y hasta de exaltación, y tan propios para sugerir esperanzas infinitas y satisfacer algunas de las necesidades profundas del hombre religioso, faltaba el objeto primordial de un culto en espíritu y en verdad: un Dios, a quien se pudiese adorar sin condiciones, venerar sin segunda intención y servir sin desdoro. Lo divino de los misterios dividido entre representantes diversos y a veces indignos,[3] no fué reducido a la unidad, purificado y elevado (por decirlo así)

*Wesen* de W. Schmidt, *Supreme Deity* de P. Radin), principalmente en los pueblos australianos y americanos, no es dudoso, sea cualquiera la explicación que se le dé. Sobre el hecho, Pablo Radin, *Monotheism among Primitive Peoples*, Londres 1924 (Arthur Davis Memorial Lecture, 7); sobre sus explicaciones, véase H. Pinard de la Boullaye, *L'Etude comparée des religions*, París, 1922, I, p. 370 y sig.; 1925, II, pp. 201-205, donde se da cuenta de toda la literatura sobre esta materia. Véase, también, F. Graebner, *Ethnologie*, en *Die Kultur der Gegenwart*, ed. P. Hinneberg (Leipzig, 1923), III, 5, p. 560 y siguientes, y las principales monografías de los pueblos no civilizados en *ERE*, de J. Hastings (1908, vol. I; 1921, vol. XII y último), que constituye el repertorio actualmente más rico y, en conjunto, el más seguro. J. Huby ha resumido lo esencial, sobre la materia presente, de los ocho primeros volúmenes en *RSR* de 1917, pp. 327-352.

1. Este culto en ninguna parte se expone más bellamente que en *De Natura Deorum*, sobre todo l. II, cap. XXVIII, donde, en oposición a la "superstición" mitológica, Cicerón exalta la idea que, "no sólo los filósofos, sino, también, nuestros antepasados" se han formado de la "religión". J. B. Mayor ha reunido en las notas de su gran edición (Cambridge, 1883, vol. II, p. 183 y sig.), un florilegio de los más bellos pasajes análogos. Son raros y pertenecen más a la filosofía religiosa que a la religión.

2. *Lumen vitae; l'espérance du salut au début de l'ère chrétienne* (París, 1916), p. 73. Véase, también, T. Zielinski sobre lo que él llama justamente, aunque acentuándola un poco, la preparación psicológica: *la Sibylle, Trois essais sur le religion antique et le christianisme* (París, 1924), pp. 7-11.

3. Se sabe que Plutarco, pagano moderado, filósofo e iniciado de Eleusis, aplicaba a las leyendas sobre los misterios de Isis [si se les toma por expresión de la realidad], el verso de Esquilo: "Arrójalos y enjuágate la boca" (*De Iside et Osiride*, II, 20); trad. Mario Meunier, *Isis et Osiris* (París, 1924), p. 76.

a la categoría de lo infinito, sino por un esfuerzo tardío en el siglo IV de nuestra era; ensayo artificial que dejaba perderse el real atractivo de las religiones orientales sin substituirlo por otra cosa que un concepto abstracto, un simple nombre.

La filosofía, singularmente la de la Escuela estoica, realizaba entonces en este terreno un esfuerzo análogo de renovación, del cual ofrecen la más bella imagen las *Conferencias* de Epicteto, después de los escritos de Séneca y antes de los *Pensamientos* de Marco Aurelio. Ya no se admite, con respecto a Epicteto, la hipótesis acariciada por hombres de vasta erudición, según la cual habría tomado éste sus ideas del cristianismo, que seguramente no desconocía.[1] Lo que parece altamente probable es una influencia indirecta, aunque fecunda, por vía de emulación (como decía ya Gastón Boissier)[2] y también de saneamiento y depuración, de iluminación en el sentido en que Víctor Hugo hablaba, refiriéndose a Virgilio:

El alba de Belén ilumina la frente de Roma.[3]

Sea de ello lo que fuere, es muy instructivo ver a este hombre honrado y sinceramente religioso, que se llama Epicteto, esforzándose por dar a su partido la fuerza, imposible de suplir, de un Dios personal. Llega hasta a presentar a Heracles, a pesar de los mitos y leyendas tan ampliamente difundidas, como modelo del apostolado desinteresado, especie de caballero andante, enderezador de tuertos, que antepone a todo la salud de sus hermanos; y por esto justamente considerado como hijo de Zeus.[4] Pero el monismo estoico y la autonomía total que reivindica para el sabio, igual a Dios, parte de Dios, no admite la ternura del espíritu filial. El esfuerzo debía malograrse al tratar como a persona, como a Dios viviente, vidente

1. Sabemos que Epicteto habla de los galileos y del desprecio de la muerte de que dan pruebas "por tradición", *Entretiens,* IV, 7, 6, ed. II Schenkl mayor (Leipzig, 1896), p. 417.

2. *La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins*[2] (París, 1891), I, p. IX.

3. Esta es la conclusión bien graduada y matizada del P. Lagrange, *La Philosophie religieuse d'Epictète et le christianisme,* en *RB,* 1922, pp. 1-21 y 192-212. Véase también, J. Labreton en *Etudes* de 20 de julio de 1925.

4. *Entretiens,* II, 16, 44 y III, 24, 13-17; ed. H. Schenkl mayor, pp. 176. 324-325; en este último pasaje se nos muestra a Heracles dejando sus amigos, sus mujeres e hijos, abandonándolos a la providencia paternal de Zeus. A. Bonhoeffer. *Epiktet und das Neue Testament, RVV* (Giessen, 1911), X, pp. 70-71, estima, contra Th. Zahn y Kuiper, que Epicteto no ha modelado sus rasgos sobre los del apostolado cristiano, habiendo comenzado la idealización de Hércules ciertamente antes de nuestra era.

y padre, al impasible curso del Destino, siendo la única grandeza y el único deber del hombre el someterse espontánea y voluntariamente a lo inevitable. Y adquiere carácter patético la desesperada tentativa de Epicteto por conciliar lo inconciliable, multiplicando las fórmulas y sugiriendo sentimientos que no se pueden justificar en la hipótesis estoica.

Otro ejemplo de devoción casi cristiana en el paganismo, de piedad personal hacia un dios personal, existente en un cuadro que no lo soporta, se halla en el más bello de los escritos religiosos de la India, cuya última redacción puede ser contemporánea de Epicteto o de Marco Aurelio. En el famoso episodio del Mahabarata, en ese Canto del Señor, todavía hoy una de las bases de la doctrina religiosa de casi toda la India, sin distinción de secta o de casta, se yuxtaponen y a veces se afrontan,[1] con la devoción a Krisna que da al poema un acento tan profundo, las concepciones rígidas de sistemas de base emanatista, donde se busca la salud en una liberación para la cual no debe el hombre esperar ningún auxilio de los dioses.

Así buscaban a Dios "a tientas", como dirá pronto Pablo a varios de ellos, los mejores de los que "estaban lejos", los paganos y gentiles. Los que "estaban cerca" los hijos de Israel, a los cuales principalmente se dirigió Jesús, no se hallaban, ni mucho menos, tan desprovistos; pues no oscilaban entre doctrinas incompatibles con una religión verdadera ni entre creencias o prácticas en que se rebajaba a la divinidad.

Desde los tiempos más remotos, en Israel, los justos del Antiguo Testamento habían conocido la Paternidad divina.[2] Los mismos pueblos idólatras que rodeaban a la Tierra Santa tenían de ella alguna idea. Jeremías los pinta invocando a sus ídolos en estos términos.

> Dicen a los leños: ¡Tú eres mi padre!
> A la piedra: ¡Tú me has dado la vida![3]

1. Véase las introducciones a las principales traducciones modernas de la *Bhagavad-Gita* (Canto del Señor): de K. T. Telang en las *Sacred Books of the East*, VIII (Oxford, 1882); de R. Garbe, Leipzig, 1905,[2] 1921; y sobre todo de Emilio Senart, *Les Classiques de l'Orient*, VI (París, 1922). L. de la Vallée Poussin, *Indo-Européens et Indo-Iraniens, l'Inde jusque vers 300 avant Jésus-Christ* (París, 1924), pp. 319-320.

2. M.-J. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, en *RB*, 1908, pp. 481-499.

3. A. Condamin. *Le Livre de Jérémie* (París, 1920), p. 18: Jer., II, 27, y, en general, M.-J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*[2] (París, 1905), pp. 110, 116 y sig.

Con mayor razón el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob no era para sus fieles un ser remoto o abstracto. El mismo recordaba por los profetas sus títulos indiscutibles, cuando la negligencia les malograba sus frutos naturales.

Un hijo honra a su padre; un siervo, a su señor.
Sí, pues, yo soy Padre, ¿dónde está el honor que se me debe?
Si yo soy dueño, ¿dónde está vuestro temor?[1]

El peligro no estaba, pues,[2] o no estaba ya, en la idolatría por tanto tiempo amenazadora e invasora. La polémica virulenta de los profetas había dado sus frutos; los hábitos de espíritu y los usos introducidos por los dirigentes del partido de "los puros" había colocado definitivamente a Jahvé, en el pensamiento de sus fieles, por encima de toda comparación con los dioses de las naciones, con "los leños o piedras", la "nada", "la abominación", "el pecado", "los cadáveres", "los inmundos", "la vanidad", "los no-dioses".[2] La peor maldición era para los que "repudiaban la eterna herencia de su padre, y cuya alma se aficionaba a los ídolos"[3] Todos los males que inundaban al mundo eran referidos a la idolatría, como a su fuente: el libro helenizante de la *Sabiduría*, no lo dice con menos fuerza[4] que los profetas de la Cautividad.

Esta justa exaltación del Dios altísimo, del "Santo de Israel", sobre sus indignos rivales no dejaba de ofrecer algún peligro a un pueblo inclinado al literalismo y a quien sus jefes llevaban por este sendero. El concepto antiguo de la santidad divina —sinónimo de formidable, inaccesible, intangible, luego separado, santo por estar consagrado —se había, es verdad, ensanchado y depurado progresivamente. Había sacado a luz su riqueza implícita: la santidad de Jahvé se había fundamentado en su grandeza, su potencia, su bondad y

1. Mal., I, 6.
2. Sobre estos nombres de irrisión y de desprecio, con los cuales reemplazaban los judíos los nombres de los dioses de la Gentilidad o los términos generales que se consideraban poco honorables, véase, por ejemplo, Ad. Lods, *ERE*, VII, 142, A; F. Prat, *DBV*, III, cols. 817-822; G. F. Moore, *EB*, II, cols. 2148-2150.
3. *Livre d'Hénoch*, XCIX, 14 (ed. E. Martin, p. 262); véase *ibid.*, CIV, 9 (pp. 276-277).
4. Sap. XIII, 1-XIX, 22.

su riqueza, pero también se había definido por su complacencia en todo lo que es puro y su reprobación de todo lo que no lo era. Lo impuro se había desdoblado en profano y culpable. El famoso precepto "Sed santos porque yo soy santo"[1] implicaba cierto elemento común a Jahvé y a su pueblo, debiendo éste imitar a aquél en su proporción y a su manera. La idea de santidad se desenvuelve sin duda en todo el sistema de purificación legal, ritual, exterior, por cuyo medio Israel se esforzará por ser irreprochable, apartando de su vida social "lo que era horror a los ojos de Jahvé"; pero también bajo la influencia principal de los profetas, en un vasto esfuerzo moral hacia la pureza de corazón, cada fiel se afanaba por eliminar de su vida personal toda mancha, todo pecado, todo lo que es mal. En la magnífica visión que abre el Libro de Isaías brilla este sentimiento de la pureza, no exclusivamente ritual, sino moral sobre todo, tan necesaria a un hombre como a un pueblo para conversar con el Dios santísimo:

> Dos serafines estaban delante de él. Cada uno tenía seis alas; con dos se cubrían el rostro; con otras dos, los pies, y con las otras dos, volaban. Sus voces se respondían y clamaban:
>
> Santo, Santo, Santo es Jahvé de los ejércitos:
> ¡Toda la tierra está llena de su gloria!
>
> A este clamor, las puertas se estremecieron sobre sus goznes y se llenó la casa de humo.
>
> Is., VI, 2-5.

Y con este pasaje forman eco las innumerables invitaciones proféticas a "conformarse con la voluntad de Jahvé, normativa de todo bien, que es el fondo mismo de la moralidad religiosa."[2]

El peligro, en los judíos contemporáneos del Señor, es-

1. Lev., XI, 44; XIX, 2; XX, 26 y XX, 7; XXI, 6-8. Sobre esto, véase la memoria de J. Skinner, *Holiness*, en *DBH*, II, 394-399. El libro de R. Otto, *Das Heilige, Ueber des Irrationale in der Idee des Goettlichen und sein Verhaeltnis zum Rationalen* (*The idea of the Holy*, tr. J. W. Harvey, Oxford, 1923), 1917, décimoquinta edición 1926, ha provocado toda una literatura sobre la idea de "santidad", su sentido profundo y su relación con la razón y lo razonable. Pueden verse particularmente las discusiones de W. Schmidt en *Menschheitswege zum Gotteserkennen*, *Rationale*, *Irrationale*, *Superrationale*, Munich y Kempten, 1923, y C. W. Hodge, en *The Princeton Theological Review*, 1924, pp. 674-683.

2. Is., I, 4; III, 8; VIII, 13; XXIX, 23; etc. Cil. Hab., I, 22; Ez. y Jer., etc.

taba en hacer retrogradar esta noción en sentido exclusivo, hacia lo formal, lo legal, en "purificar el exterior de la copa y del plato". Toda religión que es principalmente un ritual, fijado en un libro irreformable y convertido poco a poco en la armadura completa de la vida social, familiar y aun interior de un pueblo, tiende naturalmente al literalismo, al abuso de la casuística y a la sequedad; y tenderá tanto más de prisa cuanto el principio espiritual, el alma de esta religión, el elemento de inspiración profética y de comercio directo con Dios, esté más débilmente representado. Y por las razones señaladas antes,[1] tal era entonces el caso de Israel.

Respondiendo a estas necesidades tan diversas, a esta ignorancia frecuentemente crasa, de la naturaleza divina en "los que estaban lejos", como a las más sutiles deformaciones del más religioso de sus atributos en "los que estaban cerca", Jesús se disponía a abrir sus labios[2] como Maestro. En su doctrina, Dios está infinitamente elevado por encima de todo lo que no es él, y más próximo a cada uno de nosotros que nuestro padre según la carne.

A los que sienten la tentación de condicionar el servicio que le deben o de hacer reservas en el culto que le tributan; a todos aquellos que imaginan su grandeza a medida de su débil espíritu, haciendo de él un ser que desea, que necesita o que busca otro objeto distinto de sí mismo; un ser "en potencia" (diría Aristóteles) tendiendo hacia "un acto" o una perfección no poseída aún; a estos paganos que prestan a la divinidad pasiones humanas, rebajándola a la estatura de los héroes, empeñándola en indignas aventuras, fraccionándola en figuras múltiples, Jesús repite la augusta lección bíblica. Su pura belleza, a través de las obscuridades de las Escrituras y las recelosas precauciones de los hijos de Israel, había creado en torno de las sinagogas de la Dispersión una clientela de oyentes, de adoradores, de "temerosos de Dios".[3] ¡Con

1. Véase pág. 160.
2. Mt., v, 2.
3. Véase *supra*, pp. 148-149. Notemos que esta doctrina del monoteísmo, poderosamente expresada, aunque desfigurada y empobrecida por un bastante "ingenuo antropomorfismo" —que las generaciones posteriores del Islam se han esforzado en purificar y enriquecer— ha bastado para dar al Corán de Mahoma este acento que impone aún ahora a los espíritus religiosos. E. Sell, *ERE*, VI, 299-302.

Sobre el Dios del Corán, véase D. S. Margoliuth, *ERE*, VIII, 877, a quien yo tomo las palabras acotadas; I. Goldziher, *Le dogme et la loi de*

qué resplandores va a fulgurar la luz antigua en el Evangelio de Jesús! Las fórmulas decisivas que refrenaban toda tentación de politeísmo o de antropomorfismo son nuevamente afirmadas.

Adorarás al Señor tu Dios,
y sólo a él darás culto. (Mt., IV, 10).

Lo que es imposible a los hombres, a Dios no lo es: "Todo es posible a Dios".[1]

"El primer (mandamiento) es: Escucha, Israel, el Señor tu Dios es único y tú amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu inteligencia y con todas tus fuerzas".[2]

El Maestro no se contenta con recordar, resume la lección en una fórmula que explica y señorea a todas las demás: *Nadie es bueno sino Dios.*[3]

Todo está dicho con esto; pero Jesús hace esta lección sugestiva y concreta. Jesús pone de relieve los dos aspectos de aquel atributo supremo: *bondad,* cuando se le considera en Dios en la plenitud del ser que él posee exclusivamente y en su origen; *benignidad,* cuando se le percibe fuera de él, en el don que hace a criaturas capaces del bien y de la felicidad. Insondable y próxima, inaccesible y desbordante, formidable y paternal, esta bondad que es misterio y, como tal, adorable, es también caridad y, por consiguiente, amable. Doble lección que contiene en germen todas las demás. No la presenta en teoremas deducidos de ciertas definiciones, al modo de Spinoza; o en conclusiones laboriosamente conquistadas por la razón, a partir del hecho de experiencia y siguiendo el doble camino de la causalidad y finalidad; o en intuiciones deslumbradoras e intermitentes, a la manera de los místicos; sino por imágenes sencillas: Dios es el Padre de los cielos, el Padre celestial, el Padre que está en los cielos: ¡arriba, pues, los ojos, las manos y

*l'Islam,* trad. F. Arin (París, 1920), pp. 4-25; D. B. Macdonald, I, pp. 304-314, *Encyclopédie de l'Islam,* s. v. Allah.

1. Mc., x, 27; Mt., XIX, 26; Lc., XVIII, 27; Gen., XVIII, 14; Job, XLII, 2; Zach., VIII, 6 (LXX).
2. Mc., XII, 29-30 y Mt., XXII, 37-38; Lc., x, 27; Deut., VI, 4 y sig.
3. Mc., x, 18*b;* Lc., XVIII, 19*b;* Mt., XIX, 17.

los corazones!; o por comparaciones tomadas de lo profundo de las realidades humanas.

"No deis a nadie de entre vosotros el nombre de padre; no tenéis más que uno: el Padre celestial".[1]

Nadie puede igualarse con Dios: para elevarnos hasta conocer su ser íntimo hace falta una revelación.

Nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo.[2]

Dios se reserva el secreto de los fines como el de los orígenes, la palabra última como la primera, "el día y la hora del juicio".

Nadie lo sabe —ni los ángeles del cielo ni el Hijo—, sino el Padre solo.[3]

Así se le debe todo acatamiento. La oración ejemplar no será ante todo un requerimiento, una petición, un grito lanzado por nuestra miseria hacia el gran Rico y omnipotente. Es una confesión, un homenaje, una alabanza, un deseo: que la justicia vuelva a tener su primacía absoluta; que Dios sea reconocido como Santo, servido como Rey, y que se haga enteramente su voluntad.

Padre nuestro que estás en los cielos,
¡santificado sea tu nombre!
¡Venga a nos el tu reino!
Hágase tu voluntad,
así en la tierra como en el Cielo.[4]

Después de esta elevación, el hombre pedirá su pan de cada día, pero ya sabe a quién habla. Y ni la más impe-

1. Mt., XXIII, 9.
2. Mt., XI, 27c; Lc., X, 22c. Sobre esta palabra, en lo que concierne "al Hijo", véase 1. IV, c. I, § 3 y nota 9.
3. Mt., XXIV, 36; Mc., XIII, 32. El Hijo se excluye aquí de este conocimiento en cuanto que no forma parte de la revelación que debe El comunicar a los hombres. Véase el texto precedente y J. Lebreton, *Origines*⁶, 1927, n. C. pp. 559-590.
4. Mt., VI, 9b-10; Lc., XI, 2. Que la fórmula "así en la tierra como en el cielo" se aplica a las tres peticiones precedentes, puede verse, en el catecismo del Concilio de Trento.

riosa de sus necesidades ni el más angustioso de sus temores, el de una muerte violenta, debe hacerle perder de vista la trascendencia divina:

No temáis a los que matan el cuerpo, mas no pueden matar el alma; temed, más bien, al que puede perder al cuerpo y al alma en el infieno.[1]

Porque Dios es el manantial de todo bien; y perderle es ¡perderlo todo! La mejor dicha que hay en la tierra para los corazones puros es ver a Dios en el espejo de las criaturas y que ellas sean un medio para conocerle y no un velo tendido entre El y nosotros. El mayor honor reservado a los operarios de la paz es el ser llamados hijos de Dios. La única ambición que merece perseguirse es la de entrar en el Reino de Dios. Este Reino, que finalmente, después de su consumación, será para los que Dios ha bendecido, no es la bella esperanza hacia la cual orientaban, bajo diversas imágenes, las iniciaciones en los Misterios. No es la "liberación" de un estado, que es efecto de la ignorancia y que el aguijón del deseo hace tornar doloroso, un reposo negativo, una extinción, un Nirvana;[2] es un festín,[3] un banquete nupcial,[4] una atmósfera de alegría divina donde se entra para dilatarse,[5] una vida, en fin, y "una vida eterna",[6] porque "Dios no es el Dios de los muertos, sino de los que viven".[7]

Siendo de tal índole el fin normal del destino del hombre, y siendo tal el que nos invita a él ¿cómo no depositar en él nuestra confianza? ¡Apartad esas imágenes pueriles que nos representarían a Dios como envidioso de la dicha de su criatura, o como abusando contra ella, para decepcionarla, de una oración mal expresada o de una formalidad incumplida!

1. Mt., x, 28; Lc., xii, 4-5.
2. Sobre el Nirvana, véase L. de la Vallée Poussin, *Le Nirvâna* (París, 1925), y Pablo Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde. II. La Théosophie Bouddhique* (París, 1923), pp. 441-460.
3. Lc., xxii, 25, 28-29.
4. Mt., xxv, 10.
5. Mt., xxv, 21-23.
6. Mt., xix, 29; Mc., x, 30; Lc., xviii, 30.
7. Mc., xii, 27; Mt., xxii, 32; Lc., xx, 38.

Pero yo os digo: Pedid y recibiréis,
buscad y encontraréis,
llamad y os abrirán.
¿Quién de entre vosotros, siendo padre,
dará una serpiente a su hijo
que le pida un pescado,
o un escorpión
si le pide un huevo?
Sí, pues, vosotros, siendo malos,
sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos,
¿cuánto más el Padre celestial dará el Espíritu Santo
a aquellos que le piden?[1]

Ciertamente, el culto exterior y el rito tienen una misión indispensable que cumplir. Son la lámpara que impide al óleo espiritual el derramarse, la mecha que le asegura un brillo uniforme; son la letra que permite al espíritu expresarse, conservarse y transmitirse con fidelidad;[2] pero, después de todo, lo que ha de tenerse en cuenta es el corazón. Todo verdadero mal moral procede de una mala disposición del corazón, por tanto, él es el que debe purificarse, más que las manos y otros objetos domésticos,[3] para ser gratos a Dios. ¿Qué importa la oración de los labios, si Dios está lejos del corazón? No será más que una falta de sinceridad, una verdadera hipocresía.[4] Se podrá prolongar o repetir, pero será un error de pagano el pensar que va a ser escuchada por esto.[5] A Dios no se le fuerza: todas las perversas ambiciones de la magia no son tan sólo deshonrosas para Dios, sino de eficacia nula, porque se fundan en el error.

La verdad consiste en orar al Señor con mucha humildad y recogimiento, "en secreto".[6] El ve en lo oculto y hace justicia al corazón. Esta actitud filial, esta oración virtual de presencia de Dios, no es un papel que debe uno asumir por unos instantes, debe ser habitual, "hay que rogar a Dios en todo tiempo y sin desfallecer".[7] Es preciso

1. Lc., xi, 9-13; Mt., vii, 7-11.
2. Mt., v, 17-19; Lc., xvi, 17.
3. Mc., vii, 1-23; Mt., xv, 1-20.
4. Mc., vii, 6-8; Mt., xv, 7-9; Is., xxix, 13.
5. Mt., vi, 7.
6. Mt., vi, 6.
7. Lc., xviii, 7.

orar y es preciso servir. Esta ley no tiene excepción ni limitación: servir a Dios no es cosa de lujo en el hombre, ni tampoco de supererogación, es el deber puro y simple.

¿Quién de vosotros, teniendo un criado que labra o que apacienta los rebaños, al volver de sus faenas le dirá: ven y siéntate a la mesa? ¿No le dirá más bien: prepárame la cena y sírvemela para que yo coma y beba, y después comerás y beberás tú? ¿Acaso tendrá que darle las gracias a este siervo por haber hecho lo que le mandó? Así vosotros cuando hayáis hecho todo lo prescrito decid: siervos inútiles somos; hicimos lo que teníamos obligación de hacer.[1]

Este rasgo, tomado de la experiencia cotidiana, es el que resume la idea principal. Consagrando a Dios todos nuestros esfuerzos, no vamos más allá de lo que le debemos en justicia.[2] Este servicio debe ser proporcionado a la magnitud de los dones recibidos. "A quien se le ha dado mucho, mucho se le exigirá, y a quien se le confiaron muchas cosas, mucho más se le pedirá que a los otros".[3] Amplia recompensa al "siervo bueno y fiel": que recibirá mucho o poco, él ha cumplido con su deber; pero Dios no es como un señor humano; no tiene necesidad de nadie y remunera regiamente estos flacos servicios, con tal que no se deje baldío el campo que se recibió para cultivarlo, y que no se entierre, con pretexto de evitar su pérdida, el talento que se debía explotar. Esta excusa hipócrita no tendrá valor en el tribunal del justo Juez. El siervo perezoso "será arrojado en las tinieblas exteriores, donde será el llanto y crujir de dientes".[4]

Como se ve, el servicio de Dios es un servicio activo, viviente y filial, que impone graves responsabilidades al que pretende substraerse a él; no tiene ese carácter de pasividad que hace deslizar a los fieles de Mahoma por la vertiente del fatalismo.[5] El cristianismo es la única de las grandes

1. Lc., XVII, 7-10. Somos siervos de poco fuste, aptos solamente para los servicios comunes.

2. A. Loisy, aquí bien inspirado, comenta con justeza: "Esto no quiere decir que las obras del justo no sean meritorias; lo son, y tanto más por estar realizadas con este espíritu de humildad. Pero, por mucho que el hombre haga, no pasará el límite de lo que debe a su Señor, pues le debe todo el bien de que es capaz." *Les Evangiles Synoptiques*, II p. 454.

3. Lc., XII, 48.

4. Mt., XXV, 30.

5. "*Islam*, esto es, sumisión: la sumisión de los creyentes a Alá. Esta palabra, que mejor que cualquier otra sintetiza la posición en que Mahoma

religiones históricas que escapa al abatimiento que en otras produce la consideración de la trascendencia divina, y esto sin sacrificar ninguno de los derechos de ella.[1]

## La Providencia del Padre

Es opinión muy extendida que la imagen de la Providencia en el Evangelio de Jesús responde, más que a la realidad, a una concepción muy noble, sí, pero exageradamente optimista, del gobierno divino. La serena belleza de esta imagen parece a muchos describir un mundo tal como debería ser, sin tener en cuenta las duras realidades de la vida presente. Y es que aquí, lo mismo que en otras partes, conviene no juzgar la doctrina del Maestro por ciertas fórmulas destinadas a poner de relieve, con gracia y vigor, uno de los aspectos de la verdad. De ordinario, son ellas las que se graban en la memoria del pueblo, y con razón, por su ejemplaridad, pero se expone uno a extraviarse cuando las arranca del contexto completo, donde su aire paradójico las hace destacar, pero también las matiza y es, por consiguiente, el único que permite su fiel interpretación. En realidad, Jesús no ignora ni pasa por alto nada de lo que Dios permite en nuestro pobre mundo, tal cual es. Los conflictos de ambiciones, aun entre los buenos, la pesada mano de los

coloca al creyente con respeto al objeto de su adoración, está tomada, más que todo, del *sentimiento de dependencia* en que se encuentra el hombre frente a una omnipotencia ilimitada a la cual debe entregarse abdicando toda voluntad propia. Tal es el principio dominante que inspira todas las manifestaciones de esta religión, sus ideas, como sus formas, su moral y su culto, y que caracteriza la mentalidad que se propone inculcar al hombre." Este es el juicio de un especialista eminente y más bien favorable al Islam, Ignacio Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam, Histoire du Développement historique et juridique de la religion musulmane.* trad. F. Arin (París, 1920), p. 2. No obstante los esfuerzos de los teólogos posteriores del Islam, las direcciones fatalistas canonizadas por el Corán no han cesado de actuar nunca. "A practical fatalism settles sooner or later on all Muslim communities"; Ed. Sell, *ERE* s. v. *God* (*Muslim*), VI, 302 b.

1. En los místicos cristianos ortodoxos, jamás el hombre es aniquilado, sacrificado, abolido; el que más ha insistido en su flaqueza nativa y la necesidad de purificación, S. Juan de la Cruz, pone en magnífico relieve la grandeza aun natural del hombre: "Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por consiguiente, sólo Dios es digno de él..." "La obra pura y hecha enteramente por Dios hace del corazón puro su reino, que es todo entero de su dueño..." S. Juan de la Cruz, *Aphorismes, texte établi et traduit d'après le Ms autographe d'Andujar...* por J. Baruzi (Burdeos, 1924), pp. 16-17 y 10-11.

poderosos agravándose sobre los pequeños y exigiendo de ellos todavía el título de "Bienhechores";[1] el boato de los ricos sin entrañas,[2] la división de intereses y de afectos entre próximos parientes; las graves caídas siguiendo a los retornos hacia el bien,[3] la ingratitud, el escándalo inevitable,[4] la persecución por la justicia afligiendo a los amigos de Dios; las calumnias, lágrimas, enfermedades, muertes repentinas o crueles, todos estos trazos aparecen o son subrayados en el Evangelio. Hasta escenas de bandidaje,[5] de violentos abusos de autoridad,[6] o mortales accidentes[7] figuran allí, no como acaecimientos inauditos o como signos de una venganza divina especial, sino, por el contrario, como cosas naturales y ordinarias.

En esta perspectiva es en la que debemos leer los consejos de entregamiento filial del Sermón de la Montaña y en el contexto que los trae y los encuadra.[8]

Nadie puede servir a dos señores,
porque o aborrecerá al uno y amará al otro,
o será esclavo del uno y despreciará al otro.
No podéis servir a Dios y al dinero.

Así yo os digo:
No estéis solícitos por vuestra vida,
¿qué comeremos?,
o por vuestro cuerpo,
¿con qué nos vestiremos?
La vida, ¿no vale más que la comida?
Y el cuerpo, ¿más que el vestido?

Mirad las aves del cielo
que no siembran, ni siegan, ni entrojan,

1. Lc., XXII, 25-26; Mt., XX, 25; Mc., X, 42.
2. Lc., XVI, 19-31.
3. Mt., XII, 43-45; Lc., XI, 24-26.
4. Mt., XVIII, 7; Lc., XVII, 2b.
5. Lc., X, 30; Mt., VI, 19-20; Lc., XII, 33.
6. Lc., XIII, 1-3.
7. Lc., XIII, 3-4. Se trata de la torre de Siloé que se derrumba aplastando a dieciocho personas.
8. Naturalmente se excita con más viveza la curiosidad insistiendo sobre el lado paradójico, como si fuera único, de estas palabras, y el trastorno de valores humanos que ellas implican. El derecho de hacer esto corresponde a los poetas, y sus comentarios van a poner en claro uno de los aspectos de la verdad. Véase, por ejemplo, G. Papini, *Storia di Cristo,* trad. H. Michel (París, 1922), pp. 82-87; pero al historiador toca sacar en lo posible, sin forzar los textos, su sentido verdadero y total.

y vuestro Padre celestial las mantiene.
¿No valéis vosotros más que ellas?...

No os preocupéis por el vestido:
contemplad los lirios del campo, como crecen,
y no trabajan ni hilan;
pues, yo os digo
que Salomón con toda su gloria
no vistió como uno de ellos.

Si, pues, a la hierba del campo
que hoy está de pie y mañana es arrojada al fuego,
Dios la viste de esta manera·
¿cuánto más no hará por vosotros, hombres de poca fe?

Por tanto, basta ya de inquietud y de palabras como éstas:
¿Qué comeremos, qué beberemos, de qué nos vestiremos?
Todo esto lo buscan los gentiles;
pero vuestro Padre celestial sabe que tenéis necesidad de todo esto.
Buscad, pues, primero, el Reino y su Justicia,
y todo lo demás lo tendréis por añadidura.[1]

No se atreve uno a llegarse a estas maravillas. Sería necesario el tacto espiritual de un Francisco de Asís, cuya vida y espíritu fueron, en verdad, el mejor comentario de ellas. Cualquiera ve, al menos, que los consejos citados, partiendo de la opción indispensable entre el servicio de Dios y el de Mammona, abren, hasta llevarlo a la cima, el camino del desprendimiento y de la entrega filial, para terminar con una discreción perfecta en aquello que es necesario a todos: «lo primero, servir a Dios" "Dios servido el primero", decía Juana de Arco.

Otro texto se ingiere en una trama heroica que le da "todo su alcance y significación". A caso excepcional, auxilios excepcionales. El Maestro acaba de decir a los apóstoles que prediquen sin miedo el Evangelio: aunque sea cesario morir, que no vacilen.

Y no temáis a los que pueden matar el cuerpo
y no pueden matar el alma.

1. Mt., VI, 24-34; Lc., XII, 13 y 22-31.
2. Mt., X, 29-31; Lc., XII, 4-7, que ha dado que hacer a más de un exegeta.

Temed más bien a quien puede perder cuerpo y alma en el infierno.
Dos pajarillos, ¿no se venden por unos céntimos?
Pues bien, ninguno de ellos cae en tierra
si (el permiso de) vuestro Padre.
Los cabellos de vuestra cabeza están contados.
No temáis, pues.
¡Vosotros valéis más que muchos pájaros!

Se alcanza el sentido: Dios vela por los suyos y no permite que sean tentados por encima de sus fuerzas. Su Providencia no mira el mundo sólo desde lo alto de un modo indistinto y confuso, como si la vista de las cosas imperfectas fuera una imperfección;[1] ningún pormenor le escapa, ni siquiera la suerte de una avecilla. ¡Cuanto menos el destino de uno de sus amigos, o de quien ha confesado su nombre! Y no es que substituya o entorpezca, sin causa digna de él, la actividad de los agentes naturales y de lo que nosotros llamamos ahora "causas segundas"; Jesús, por el contrario, supone expresamente que la libertad humana, en este caso, no interrumpe su ejercicio. Los grandes según la carne, las potencias enemigas de Dios, podrán arrestar a sus fieles, azotarlos, someterlos al tormento, enviarlos a la muerte; lo que no podrán es arrancarlos a la Providencia del Padre.

## La Vida eterna

Esta Providencia tendrá la última palabra (y esta observación es capital para entender el mensaje de Jesús), porque cuenta con la vida eterna para la bienaventuranza de sus

1. Esta era, como se sabe, la concepción de Aristóteles: la trascendencia absoluta de lo divino llevaba consigo, según él, esta consecuencia, a pesar de que "ningún pensador de la antigüedad había tenido de Dios un concepto tan alto y tan sano como el suyo" (Otto Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig, 1911, p. 456). Puede verse en esta obra el desenvolvimiento del pensamiento de Aristóteles a este propósito, y como, según él, sería agraviar a Dios sacarlo de la contemplación de sí mismo para ocuparlo determinadamente en cualquier cosa inferior. Igualmente sería locura pensar, dice Aristóteles, que Dios se cuida del amor o del culto que los hombres le puedan prestar, aunque los merece él solo y de una manera absoluta (*lib. laud.*, p. 380 y sig., con la indicación de los textos del Filósofo). Así se ve cómo la filosofía antigua, en sus más elevados vuelos separa, lejos de unir, la criatura racional con su Dios: y también, cuánto aventaja el Dios Padre del Evangelio a "el Dios de los filósofos y sabios".

elegidos. La consumación del Reino de Dios en un gozo sin término, es la clave de la evangélica noción de Providencia; pues resuelve definitivamente la antinomia que, de otra manera, subsistiría entre el amor paternal de Dios y los sentimientos de entregamiento filial que pide este amor, por una parte, y por otra, las duras realidades que Jesús no echa en olvido ni atenúa. El Padre celestial, en ocasiones, parece abandonar a sus hijos. Las oraciones más persistentes y confiadas no son atendidas siempre en esta vida. Los perversos, si no triunfan siempre, se apuntan, sin embargo, muchas victorias, y diga lo que quiera el proverbio virtuoso, la virtud no recibe siempre su recompensa, al menos en la tierra. Es un hecho de experiencia que ha encontrado en la Biblia sus expresiones más fuertes.

> Jahvé, tú eres muy justo
> para que yo dispute contigo;
> pero voy a darte una justa queja.
> ¿Por qué prospera la fortuna de los malos?
> ¿Por qué los impíos viven en paz?
> Tú los plantaste y han echado raíces,
> medran y fructifican;
> (sin embargo) ¡Tú estás cerca de su boca
> y lejos de su corazón![1]

Este problema congojoso y, hablando con franqueza, insoluble, si sólo se tiene en cuenta la vida presente, está resuelto en el Evangelio por la apelación a la vida eterna. La osada inversión de valores vulgares que forma en S. Mateo y S. Lucas el preámbulo a la exposición de la moral de Cristo no es inteligible sino por aquélla, y de otra manera constituiría una intolerable paradoja. Lo que nosotros hemos llamado "bienaventuranzas", esto es, la canonización de ciertos estados o de ciertas cualidades, como fuente de dicha verdadera, existe en el Antiguo Testamento, señaladamente en los salmos. La más conmovedora de las profecías mesiánicas asignaba como tarea al Ungido del Señor el anunciar la buena nueva a los desgraciados:

1. Jer., XII, 1-2, trad. A. Condamin. Véase, en el mismo sentido, Jer., XX, 14-18; Job., III, 1-6 y Ps. LXXIII (LXXII); Eccles., IV, 1-2 y *passim;* Podechard, *L'Ecclésiaste* (París, 1912), p. 192 y sig.

El espíritu del Señor Jahvé está sobre mí
porque Jahvé me ha consagrado con la unción
y me ha enviado a llevar la buena nueva a los sin ventura
y a curar los corazones martirizados;

para anunciar a los cautivos la libertad,
a los presos la liberación;
a publicar un año de gracia de Jahvé
y un día de venganza para nuestro Dios,

y para que yo consuele a todos los que lloran.

Is., LXI, 1-3.

Mas, en qué consistía esta Buena Nueva y la consolación traída por el Mesías, esto quedaba sin determinar. Las admirables palabras que acabamos de transcribir podían interpretarse principalmente de consuelos temporales o de desquites nacionales. Podía entenderse del solo Israel carnal. Jesús descorre todos los velos, como borra todas las fronteras. Partiendo de las condiciones concretas en que se halla y haciendo resaltar, como gesto de homenaje al derecho de primogenitura del pueblo escogido, las disposiciones características del Israelita fiel,[1] las ensancha y prolonga a la medida de la religión en espíritu y en verdad.

Este Evangelio quintaesenciado, que se llama bienaventuranzas, nos lo presentan en forma asaz diferente Lucas y Mateo, y sin duda ha sido anunciado otras veces por el Maestro con variantes y matices que lo hacían más apropiado a las circunstancias diversas. S. Lucas nos conserva

1. "Jesús ha podido reconocer al judaísmo una suerte de derecho de primogenitura, ha podido ver en él la tierra preparada de antemano, la única sobre la cual El podía enraizar su evangelio; pero jamás le ha reconocido un privilegio exclusivo. El está libre de toda estrechez nacional... Haciendo del Reino de los Cielos un reino verdaderamente celeste... Jesús lo ha elevado infinitamente por encima de todas las barreras nacionales y sociales; ha fundado de verdad el reino de los espíritus, que no dependerá ya de los límites del tiempo y del espacio; se ha elevado por inspiración y sin esfuerzo a una altura de espiritualidad y de universalismo a que sus discípulos sólo llegarán gradualmente y a precio de dolorosos combates." Aug. Sabatier, *Jésus-Christ*, en *ERES*, VII, pp. 390-391. En el mismo sentido, H. J. Holtzmann, *N. T. Theologie* (I, 2, 4, 5), Max Meinertz, *Jesus und die Heidenmission*, p. 58, dice muy bien: "Aun hecha abstracción de que los oyentes no eran todos judíos seguramente (Mt., IV, 25; Mc., III, 8; Lc., VI, 17), el Sermón de la Montaña respira un aire interior universalista. Las bienaventuranzas prometen el Reino de Dios a todos los que interiormente se hacen dignos de él. Están vinculadas parcialmente a las condiciones de la época pero las espiritualizan" completamente.

una forma severa que acentúa el lado de la justicia y el enderezamiento final de los abusos flagrantes de aquí bajo. Cada bienaventuranza llama, como contrapartida, un anatema que graba más profundamente la lección.

¡Bienaventurados los pobres,
porque vuestro es el Reino de Dios!
¡Bienaventurados los que ahora tenéis hambre,
porque seréis saciados!
¡Bienaventurados los afligidos al presente,
porque un día reiréis!
Bienaventurados, cuando se os odie,
se os destierre,
se os injurie,
cuando se borre vuestro nombre como una maldición,
a causa del Hijo del hombre:
¡alegraos en este día
y saltad de gozo,
porque vuestra recompensa es grande en el cielo!
Porque de esta manera trataban a los Profetas
los padres de esta gente.
Pero, ¡desgraciados de vosotros, oh ricos,
porque ya tenéis vuestra consolación![1]
¡Desgraciados los que estéis hartos ahora,
porque padeceréis hambre!
Desgraciados los que ahora reís,
porque seréis afligidos y lloraréis!
Desgraciados cuando el mundo os alabe y os gaste cumplimientos,
porque así lo hacían con los profetas,
los padres de estas gentes.[2]

Más reposada, más espiritual y desprendida de toda idea de desquite se presenta la fórmula del primer evangelio, uno de los textos más reveladores del pensamiento,

1. Esta palabra, y la que responde a ella sobre la ventura de los pobres, se comenta en la Parábola del rico y del mendigo Lázaro, Lc., XVI, 19-31. Ya demostramos en la p. 59, que allí se trata de un rico malo y de un pobre bueno. Igualmente aquí no se canonizan las lágrimas y la indigencia en cuanto tales; como tampoco las persecuciones. Estas últimas son meritorias sólo soportándolas a causa "del Hijo del hombre". Las otras se alaban como condiciones que ayudan mucho para entrar en el Reino: "¡Cuán difícil es, en efecto, la entrada en el Reino para los ricos; más fácil es pasar un camello por el ojo de una aguja!" Hace falta, por lo menos, el desprendimiento y esta libertad interior, que es obra de Dios únicamente (Lc., XVIII, 24-27; Mc., X, 23-27; Mt., XIX, 23-26).
2. Lc., VI, 20-26.

como también del corazón de Jesús: una fórmula de aquellas que llevan en sí mismas la prueba de su autenticidad,

Bienaventurados los pobres de espíritu,
porque de ellos es el Reino de los cielos.
Bienaventurados los que lloran,
porque ellos serán consolados.
Bienaventurados los mansos,
porque ellos heredarán la tierra.
Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia,
porque ellos serán saciados.
Bienaventurados los misericordiosos,
porque ellos alcanzarán misericordia.
Bienaventurados los límpios de corazón,
porque ellos verán a Dios.
Bienaventurados los obradores de paz,
porque serán llamados hijos de Dios.
Bienaventurados los perseguidos por la justicia,
porque será para ellos el Reino de los cielos.

Bienaventurados si os persiguen, os injurian
o dicen toda clase de mal contra vosotros siendo mentira, y todo por [mi causa.
Alegraos y regocijaos:
vuestra recompensa será muy grande en los cielos.
Así persiguieron a los profetas antes que a vosotros.[1]

1. Mt., v, 1-12, los "pobres de espíritu", donde algunos críticos han visto una suavización posterior de la fórmula más ruda y tenida, por consiguiente, como más antigua de Lucas, vi, 20b, "bienaventurados los pobres" es, en realidad, más arcaica. Aquí se trata manifiestamente de estos "pobres" a quienes se endereza la buena nueva, según Isaias, LXI, 1:

"El espíritu del Señor Jahvé es sobre mí;
Porque me ha consagrado con su unción,
y me ha enviado a llevar la buena nueva
a los desventurados
y curar a los corazones afligidos... etc."

Los pobres "de espíritu" son aquellos cuya indigencia consiste en la ignorancia de la habilidades de la casuística legal, y que por esto eran excluídos en bloque del Reino de Dios por los escribas: "Un ignorante (bor) carece de conciencia, un hombre sin cultura legal (am-ha-rez) no tiene piedad", declaraba el más suave de los doctores, Hillel, unos veinte años antes de Jesucristo (*Pirké Aboth*, II, 5). El Evangelio franquea el Reino de Dios —y ésta es la primera paradoja evangélica que anuncian las Bienaventuranzas contra los prejuicios reinantes— a estos indigentes espirituales. En sus manos está el entrar, su pobreza les facilita la entrada, pues no tendrán que deponer, para pasar por la Puerta estrecha, la carga embarazosa de la ciencia legal que inflaba a los "ricos" fariseos. Véase H. Strack y P. Billerbeck, *KTM*, I, pp. 190-191; II, pp. 494-500.

El sentido tradicional de "pobre de espíritu" es muy aceptable, y se deriva naturalmente del sentido primero. Es el desprendido de los bienes de la tierra, y en primer lugar, de esos bienes espirituales de la ciencia, no en

Se ve bien claro que, aunque puedan y deban entenderse parcialmente estas promesas divinas en sentido paradójico, de las alegrías y reparaciones que esperan en la tierra (contra las apariencias y confusión de los violentos), los mansos, los puros, los humildes, no tienen, sin embargo, su cumplimiento pleno (y algunas ni siquiera inicial), sino en una vida mejor donde sea restablecida todo jusiticia. ¿No es notorio que en este mundo la última palabra pertenece con frecuencia al malvado,[1] y que no queda al amigo del derecho más que la queja del poeta condenado injustamente?

Sufre, oh corazón preñado de odio, hambriento de justicia.[2]

Es verdad, enseña Jesús, pero esto no es más que un estudio provisional, un fantasma. No obstante su trágico fin, son los profetas los que han tenido razón; porque vendrá un día en que "Dios habitará con ellos familiarmente, como en un tabernáculo. Serán su pueblo, y Dios estará con ellos y enjugará de sus ojos toda lágrima, y no habrá más muerte, ni luto, ni clamor, ni dolor, porque las cosas provisionales habrán pasado".[3]

Sobre esta firme seguridad se ha edificado en sus prescripciones más trabajosas, pero también más generales, la moral evangélica. Y al prescribirles la confianza, no se dirige sólo al "pequeño rebaño" de discípulos de entonces, sino a todos los que luego se les unirán, a todos los que serán

si mismos considerados, sino en cuanto son falseados por la ciencia que hincha, embaraza, hace orgullosos y llenos de presunción a los hombres. Ed. Meyer hace notar oportunamente, *Ursprung und Anfaenge*, 1923, III, p. 265, que aquella expresión es intraducible, pues no tenemos palabra que se acomode con exactitud al concepto πνεῦμα, sin menoscabo. Y añade: "los pobres de espíritu" no son —entiéndase bien, los insensibles al soplo divino —los ψυχικοί, los *animales*—, sino todo lo contrario, aquellos a quienes un llamamiento profundo pone en marcha hacia Dios. La "pobreza" consiste en que tienen hambre y sed del "Espíritu" como de la "Justicia", y por esto mismo están "maduros para la revelación y para el Reino", y esto es una glosa exacta del texto, aunque no una explicación literal.

Sobre el espíritu de simplicidad evangélica, *Santa Catalina da Sena*, por Raimundo de Capua, lib. II, cap. VI, trad. Hugueny (Paris, 1904), p. 200.

1. "Y yo me volví, y vi todas las opresiones que se ejercen bajo el sol: y vi las lágrimas de los oprimidos, y no hay consolador para ellos. De la mano de sus opresores (procede) la fuerza, y no hay para ellos consolador. Y yo proclamaré, a los que ya están muertos, más felices que los vivos; y más que unos y otros, el que no ha nacido todavía, y no ha visto las obras malas que se realizan bajo el sol." *Ecclésiaste*, IV, 1-2; tr. E. Podechard (Paris, 1912), pp. 320-322.
2. Andrés Chénier, *Iambes*.
3. Apoc., XXI, 3-4.

juzgados por el incorruptible Juez,[1] a todos los siervos que han de dar cuenta a su Señor del uso de los talentos de él recibidos;[2] a "todos los que sufren y se doblegan bajo la carga".[3]

Mas, esto no quiere decir que Jesús olvidara esta vida transitoria. A los apóstoles que él arranca a los goces tranquilos del hogar para la obra más alta de la expansión del Reino de Dios, les promete "mucho más de lo que dejaron —con persecuciones, observa Marcos—, y después, en el siglo venidero, la vida eterna".[4]

Esta vida eterna es el polo hacia el cual el Maestro orienta incesantemente los corazones; no cae en la inhumana quimera del desinterés absoluto, como si el hombre debiera o pudiera hacer abstracción total o durable de su destino. Por el contrario, las más austeras lecciones están iluminadas por la promesa de salvación que, colmando nuestras esperanzas, completará los designios de Dios sobre su criatura. Todos estos aspectos los recoge en una serie de sentencias de brevedad y relieve incomparables, que el hábito no debe privarnos de admirar. Jesús dijo a todos sus discípulos:

> Si alguno quiere venir en pós de mí,
> que se niegue a sí mismo,
> que tome su cruz y me siga.
> Porque el que quiera salvar su vida (negándome), la perderá,
> y el que pierde su vida por causa mía, la salvará.
> ¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo
> si pierde su alma?
> O, ¿qué dará el hombre a cambio de su alma?[5]

1. Lc., VI, 36-38; Mt., VII, 1-2; Mc., IV, 24*b*.
2. Mt., XXV, 14-30. Puede compararse Lc., XIX, 11-27 y XII, 47.
3. Mt., XI, 28. Que no se restrinja el llamamiento a los que sobrellevaban entonces el peso de la Ley mosaica; hay otros yugos también pesados, y todos están invitados al banquete del Padre. No sólo aquellos que fueron los primeros convidados para asistir en traje de ceremonia, sino, también, los pobres, los enfermos, los tullidos y, finalmente, todos los que pasaban "a lo largo de los caminos y descansaban a la sombra de los vallados, junto al sendero" (Lc., XIV, 23). "Yo os digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente, y tomarán asiento en el festín con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los cielos." Mt., VIII, 11; Lc., XIII, 28-29.
4. Mt., XIX, 29; Mc., X, 29-30; Lc., XVIII, 29-30.
5. Mt., XVI, 24*b*-26; Mc., VIII, 34*b*-37; Lc., IX, 23*b*-25. Hay un juego sutil sobre la doble noción de "vida" y "alma".

No perder su alma, ponerla a buen recaudo es, con seguridad, lo que deseaba el ladrón penitente cuando, reconociendo su culpa y la justicia del castigo que pesaba sobre él, suplicaba a Jesús que le salvara: "Jesús, ¡acuér-

## 2. El Reino de Dios[1]

¿Qué pensamientos, qué esperanzas y qué ensueños despertaría en el alma de los oyentes de Jesús el tema de sus primeros discursos: "Haced penitencia, porque está cercano el Reino de los cielos"?[2] Este reino lo esperaba, sin duda todo el elemento ferviente de Israel, y los demás judíos absorbidos por los cuidados de la vida presente o los gentiles que residían en Judea, no podían menos de oír hablar, a veces, de él.

Dos cualidades (a lo que podemos apreciar) recomendaban este concepto a la elección de Jesús: su carácter religioso y su plasticidad. Por impregnado que esté de esperanza nacional y aun nacionalista "el Reino de nuestro padre David" que aclamaba con entusiasmo la muchedumbre que formaba cortejo al Maestro el día de Ramos;

date de mí cuando estuvieres en tu Reino!" (Lc., XXIII, 42). Y es que a la noción de salud, de vida eterna, está íntimamente ligada la del Reino de Dios.

1. Sobre esta expresión, véase la página 170 donde se demostró la identidad del Reino de los cielos (Mt.) con el Reino de Dios. Se distingue más justamente entre el Reino de Dios, con un matiz territorial, y el Reino de Dios que es un estado de cosas resultante del reconocimiento de la soberanía divina con todas las consecuencias de él. Pero esta distinción no tiene fundamento en la palabra, que es la misma (ἡ βασιλεία) en ambos casos. Algunos aspectos de esta noción han sido ya considerados (consumación del Reino; V. la p. 17[illegible] y sig.), o lo serán más adelante (los destinos del Reino como profetizados por Jesús; p. 254 y sig.). Aquí nos limitamos a agrupar de un modo claro y coherente los textos principales. Se encuentran en todos los evangelios: sólo dos veces en el cuarto, y en el mismo episodio (Jo., III, 3 y 5), pero ciento cuatro veces en los Sinópticos, con una preponderancia marcada en el primero (cincuenta y una veces en Mt., catorce en Mc., treinta y nueve en Lc.).

La literatura de esta materia es infinita. La segunda edición del *Lehrbuch der N. T. Theologie* de H. J. Holtzmann, por A. Jülicher y W. Bauer, vol. I, pp. 248-295, indica y utiliza todo lo que tiene algún valor del lado protestante y liberal, hasta el 1911. En la *Biblische Theologie des N. T.*, de H. Weinel, tercera edición (Tubinga, 1921), la materia está un poco dispersa. El trabajo más penetrante parece ser el de Juan Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*[2] (Gotinga, 1900). Desde el punto de vista católico, el asunto ha sido tratado más bien episódicamente en trabajos de conjunto, introducciones, o comentarios. Véase J. B. Frey, en *DBV*, v, cols. 1237-1257; y P. Batiffol, *L'Enseignement de Jésus* (París, 1905). Pueden citarse las monografías de B. Bartmann, *Das Himmelreich und sein Koenig, nach den Synoptikern* (Paderborn, 1904), y J. Cascua, *Le Royaume de Dieu dans les Ev. Syn.* (Roma, s. d., 1912). El estudio del R. P. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu* (París, 1923), pp. CLVI-CLXXII, no desdice de su autor.

2. Mc., I, 15; Mt., IV, 17.

¡Hosanna!
Bendito el que viene en el nombre del Señor,
Bendito el Reino que viene, el Reino de nuestro padre David.
¡Hosanna en lo más alto de los cielos![1]

este Reino sería obra de la diestra del Altísimo y consistiría, ante todo, en el reconocimiento de su soberanía. Si este ideal religioso, en muchas cabezas se identificaba con la hegemonía política y la prosperidad material de Israel; esto era un abuso corregible y explicable, si no excusable, por la interpretación literal de las descripciones inspiradas. Pero téngase en cuenta que este error no había prescrito completamente contra el universalismo tan acentuado de las últimas partes del Libro de Isaías, confirmadas en este punto por las profecías de Amós, de Sofonías, de Jonás, de Malaquías y de Daniel. También estaba generalmente reconocida la necesidad de una purificación general que preparara el advenimiento del Reino, bien fuese inaugurado o no por un Mesías personal. Pocos eran los exaltados que, con el autor de la *Asunción de Moisés*, contemporáneo de Jesús, transportaba a Israel, en bloque, al cielo superior desde donde, como desde observatorio, contemplaría con júbilo la confusión de los gentiles:

Entonces, ¡oh Israel!, tú serás dichoso
y subirás sobre el cuello y las alas del águila.
Y ellos serán destruídos,
y Dios te exaltará
y te hará subir hasta el cielo de las estrellas...
Y tú mirarás desde lo alto y verás a tus enemigos en el abismo.
Los reconocerás y te gozarás:
confesarás a tu Creador y le darás gracias.[2]

La inmensa mayoría guardaba fidelidad a la concepción que se expresa, por ejemplo, en un libro, alrededor de unos cien años más antiguo que el anterior, el libro de los *Jubileos*: un retorno a la justicia precederá al Reino de Dios. Después de describir en términos impresionantes las angustias de la crisis final:

1. Mc., XI, 9-10. Sabemos que distinguían muchos cielos (cf. II Cor., XII, 2). la presencia de Dios se hacía sentir mejor en los más elevados.
2. *Assomption de Moïse*, X, 8-10. Yo sigo a R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxfrod, 1913), II, p. 422.

> Las cabezas de los niños encanecerán, se tornarán grises sus cabellos.
> Un niño de tres semanas parecerá tan viejo como un hombre de cien
> y su talla será nivelada por la tribulación y la opresión; [años,

el autor añade:

> en aquellos días, los niños comenzarán a estudiar las Leyes
> y a buscar los mandamientos
> y volverán a la senda de la justicia.[1]

Sin extrañarse por el anuncio de un porvenir que todos esperaban, e inclinados por él hacia ideas optimistas, elevadas y religiosas, sin embargo, los oyentes de Jesús no estaban encastillados ni encerrados en ninguna concepción rígida. Ninguna, por el contrario, era más dúctil y más flexible en las manos de un Maestro que supiera apoderarse de ella, utilizar sus riquezas latentes y aprovecharla como instrumento para hacer conocer las fases y los múltiples aspectos de una obra compleja dentro de su unidad.[2] Por esto sería exponerse a muchas inexactitudes el distribuir entre acepciones rígidamente clasificadas los vocablos que el Maestro emplea con soberana libertad, matizándolos por el contexto y haciéndolos pasar insensiblemente de un sentido a otro, análogo, pero diferente, situado en la misma perspectiva, pero más lejos. S. Pablo, como hemos notado[3] (y en él es más fácil de comprobar esto, porque sus epístolas tienen una redacción elaborada, y en ciertas amplificaciones, didáctica), hace un uso semejante de las expresiones fecundas de "justicia de Dios", de "fe", "evangelio" "carne", etc.

En las enseñanzas de Jesús, la expresión "Reino de los cielos" señala siempre la misma realidad, el mismo vasto designio de misericordia y de gracia: Dios, uniendo a sí, por el lazo de un amor mutuo y, finalmente, eterno, su criatura humana. Don único, pero virtualmente innumerable: bien se fraccione en tantos episodios como destinos individuales hay, o bien, mirado socialmente, se distribuya

1. *Livres des Jubilés*, XXIII, 25, 26; R. H. Charles, *loc. laud.*, p. 49. La justicia de que se habla aquí es, sin duda, la justicia legal, pero llevaba consigo la fidelidad a los grandes mandamientos morales de la Ley.
2. "Toda la epopeya de la salud", Yves de la Brière, *DAFC*, I, col. 1247.
3. Véase la p. 25 y sig.

en fases estrechamente conexas, pero de intensidad desigual.

Anunciado, preparado y puesto en marcha, al principio no surte visiblemente sus efectos más que en un grupo, familia o pueblo, para extenderse por el Evangelio de Jesús hasta las extremidades de la tierra y hasta el fin de los tiempos; finalmente, se terminará de un modo solemne aquí abajo, para tener en el cielo su coronamiento definitivo y venturoso. La noción evangélica del Reino no excluye ningún rasgo de esta historia que se confunde con el destino religioso de la humanidad; pero sólo el contexto, el tono, el acento, permiten decidir a qué parte de este inmenso conjunto se refiere un texto determinado. Sin embargo, entre las fases sucesivas que comporta, algunas gozan de un tratamiento de preferencia y señaladamente aquella que es por identidad el Evangelio. El objeto propio de la Buena Nueva es, con efecto, anunciar que, por fin, conforme a las promesas de los Profetas antiguos, ha llegado el Reino. Advenimiento visible y no deslumbrador: para discernirlo se necesitan ojos limpios, mediante la pureza del corazón. Pero no está remoto el día en que el Hijo del hombre aparecerá, con signos más evidentes, con aparato de potencia y autoridad, según lo anuncian los vaticinios.[1]

El Reino se propaga a la manera de una doctrina que Jesús tiene como misión predicar y hacer predicar. ¡Bienaventurado el que escucha su palabra y la recibe con docilidad de niño! Como toda enseñanza profunda, ésta tiene sus misterios, que son revelados por medio de símbolos y de imágenes a los discípulos que han de iniciar a los demás. Un maestro bien instruído en esta ciencia sabrá poner de relieve la continuidad del designio divino: sacará de su tesoro lo viejo y lo nuevo.

No debe considerarse, por tanto, el advenimiento del Reino como una revolución súbita, como una revelación hecha de una vez, sino como la subida del sol de la mañana al horizonte brumoso, como el despertar de la vida de primavera, tras los lentos deshielos, la fusión de las nieves y las auras tibias y suaves. Su unidad es idéntica a la de la obra que Jesús ha venido a promover en la tierra: así, aunque esté presente, definitivamente abierto, y ya actuando desde que se

1. Cf. *infra*, l. v. c. II, § 3.

predicó el Evangelio, con respecto a su expansión progresiva, es todavía futuro, y no se debe aún dejar de hacer votos porque llegue y desarrolle con toda plenitud sus energías saludables.

¿Cómo describir este crecimiento? Comparándolo con un ser viviente. Su origen está en una fuerza interior, imperceptible al principio. "Como la levadura que la toma una mujer y la mezcla con tres medidas de harina, hasta que toda la pasta ha fermentado." Como un grano que contiene su germen y se desarrolla en tierra, y apunta, "produce tallo, espiga y granos en la espiga" sin el auxilio del hombre. Como una pequeña simiente, pero que da origen a un árbol, donde se cobijan las aves del cielo.

El Reino de Dios es también la Ciudad de paz, la Jerusalén del espíritu. La de la tierra conmovía cada año centenares de miles de peregrinos que acudían de los cuatro vientos y subían hacia ella cantando los salmos graduales, o de las etapas,[1] justa imagen del atractivo del Reino, pero todavía imagen imperfecta; entrar en él es sumamente codiciable. Es el tesoro escondido en un campo: buen negocio hace el que vende todo lo suyo por adquirir el campo aquél. Es una perla de precio inestimable: el mercader avisado no vacila en dar por ella todo lo que posee. Nadie debe titubear en amputarse un miembro si es condición indispensable para asegurar su entrada en esta tierra de Promisión. Los que han llegado a comprender cuánto vale, consentirán en mutilaciones heroicas, no exigidas a todos, pero útiles a los que quieren guiar a otros hacia el Reino. En una palabra, es necesario que llegue a ser, él y su justicia (esto es, la Ley de amor que lo rige), el pensamiento dominante del hombre en este mundo.

Todos son llamados, pero siguiendo un orden establecido por Dios, fundado en las antiguas promesas. Este orden cede algunas veces, bajo el golpe de ciertas gracias que encaminan hacia el Reino, como a un ejército en marcha, a una muchedumbre abigarrada de buscadores de Dios: tal el movimiento provocado por la predicación de Juan Bautista; pero normalmente los hijos de Israel son los primeros invitados. Esto no obstante, que se guarden mucho de confiar

1. O de las subidas. Cf. J. Calès, *RSR,* 1927, pp. 288-313.

en tal privilegio como si él lo supliera todo; porque no son las cualidades de raza ni los precedentes históricos los que deciden de la entrada en el Reino, sino las disposiciones del corazón. ¡Cuántos, entre los invitados de primera hora, perderán la delantera y algo más! Entretenidos con distracciones, absorbidos por negocios temporales, sumergidos en amores enteramente humanos, despedirán bonitamente o tal vez maltratarán a los mensajeros del gran Rey.

Poniendo el colmo a los crímenes de sus mayores, los de esta generación perversa, considerando como propiedad suya la Viña que Dios les había entregado para cultivar, llevarán hasta el crimen su sacrílega usurpación. La Viña les será arrebatada y se dará a otros que la hagan prosperar para su único dueño. Estos recién llegados, que substituirán a los indignos "hijos del Reino", vendrán de donde menos se esperaba: de los pecadores, de los publicanos, de los gentiles, "venidos de Oriente y de Occidente" (Mt., VIII, 11-12), de los samaritanos y entrarán convertidos en la Casa del Padre. Y llegados a la Viña, en donde otros les habían precedido desde siglos, estos obreros, ajustados a última hora, recibirán del Padre de familia, como sus predecesores, el salario de la vida eterna. Y no será lícito a los primeros escandalizarse de esta condescendencia inaudita.

La red pesada de la predicación evangélica ha sacado innumerables peces, pero no todos son buena pesca.[1] Porque la ciudad tiene sus puertas, cuyas llaves están confiadas a las manos del guardia irreprochable, Pedro; y puede uno ser excluído de ella después de haber figurado allí entre los admitidos. No está poblado, al menos en un largo período de tiempo, sólo de santos. En sus calles y en sus plazas hay piedras de tropiezo; ¡si se le compara a un campo de trigo que no se concibe sin la cizaña! Los indignos serán expulsados del banquete antes de que se cierren sus puertas; a muchos les será retirado el Reino de los cielos.

En el reino, durante el curso de su laborioso desenvolvimiento aquí en la tierra, no serán todos iguales, pues esto lo asimilaría a una turba; estará formado por ovejas y pas-

1. Sobre los "peces inútiles, malos, que no se pueden aprovechar, σαπρά, véanse las curiosas confrontaciones de F. J. Doelger, en *Der Heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum* (*Ichthys*, II), Münster en W., 1922, p. 67 y sig.

tores, dirigentes y dirigidos. Será una comunidad orgánica y estable; una magnitud de orden social, una Iglesia. Podrá compararse con un edificio formado de piedras vivas y elevándose sobre un fundamento que asegura su estabilidad y cohesión. Y la piedra del fundamento no será quebrantada por las tempestades ni corroída por el lento rozar de los siglos: las potencias del infierno no prevalecerán contra ella.

Todos los "hijos del Reino" están sometidos a la nueva Ley; deben, por consiguiente, aspirar a una justicia superior a la preconizada por los escribas;[1] pero en la común observancia espiritual habrá caminos de más o menos elevación. "En la casa del Padre hay numerosas moradas" (Jo., XIV, 2) dirá el Maestro más tarde hablando del cielo; desde este mundo, los llamamientos son ya diferentes. En materia de castidad, por ejemplo, las consecuencias rigurosas del orden primitivo se imponen obligatoriamente a todos los discípulos de Jesús, eliminando con los preliminares interiores del pecado carnal las tolerancias concedidas por la Ley misma a la dureza de corazón de los antiguos.[2] A los discípulos espantados de la austeridad de esta regla y que humorísticamente decían "en estas condiciones es preferible no casarse", el Maestro, lejos de mitigar sus exigencias, abre una perspectiva nueva y aun más elevada. Pues, en verdad, la continencia, cuando no es un consecuente necesario de enfermedad nativa o de la barbarie de los hombres, sino un sacrificio libremente consentido a la libertad de acción que requiere la expansión del Reino, es una ganancia y una victoria; ¡pero esto solamente lo comprenderán aquellos a quienes Dios les de sentido e inteligencia de ello![3]

En el Reino, después de la consumación, habrá, también, diferencias y desigualdades, no de funciones sino de méritos. Todos entrarán en la alegría de su Señor que será plenamente saciadora, pero no todos tendrán la misma capacidad para gozarla. Alegría grande y sensible, festín divino donde el Maestro por sí mismo obsequiará a los suyos. Mas, así como sería vano el ambicionar allí los lugares de preferencia —esto

---

1. Sobre esta moral del Reino, véase l. IV, cap. I, § 1, *El Maestro de la Nueva Ley, infra,* pág. 281.
2. Mt., XIX, 7-8, *infra,* l., V, c. I, § 1.
3. Mt., XIX, 10-12. Puede verse, sobre este pasaje delicado, el comentario del P. Lagrange, *Saint Matthieu,* pp. 370-372. Los términos en los cuales se encarna esta lección elevada eran entonces bastante claros.

sería una autoexclusión, pues estas plazas están reservadas a los humildes, a los sencillos, a los que más hayan participado del cáliz del Señor—, sería grosero concebir la vida bienaventurada como un calco delicioso de la vida presente. Transportar a aquélla las necesidades de ésta o sus servidumbres, sería una representación carnal, en materia de satisfacción de sentidos, por ejemplo. Grande es, sin duda, la institución del matrimonio y no menos santa, pues Dios mismo remacha sus vínculos, pero su uso pasa con la necesidad a la que debe proveer. En el cielo donde vivirán todos, ni se casan ni se casarán, pues serán todos como los ángeles de Dios.

En cuanto al día y la hora de la consumación, hay un secreto que Dios solo guarda: por esto hay que velar y estar siempre apercibidos. No confiar en que tardará mucho: el día del Juicio vendrá y comenzará la fase definitiva del Reino. Para el que está fuera no habrá más que tinieblas exteriores, lugar de llanto y rechinamiento de dientes. Nadie más entrará en el Reino, como tampoco habrá ya peligro de que nadie sea expulsado de él; sino que florecerá y se irá desenvolviendo en plenitud de gozo. Será un banquete que Dios servirá a sus elegidos y Cristo a sus amigos; un cielo poblado de estrellas. Será la toma de posesión de la herencia preparada por el Padre a sus hijos benditos; allí Dios será todo en todos.

Tales son, más bien copiados que comentados, los rasgos del Reino de Dios en los tres primeros evangelios. La expresión se repite en el cuarto, dos veces en los propios términos,[1] pero de ordinario está substituída por una enseñanza más explícita que no tenía mucho lugar en la predicación galilea del principio.[2] El Reino es la vida[3] divina,

1. Jo., III, 3 y 5.

2. El Reino "no es de este mundo" (XVIII-36), ἐκ τοῦ κόσμου τούτου; no "de aqui" (XVIII, 36, ἐντεῦθεν). "Mientras que Mahoma ha hecho bajar del cielo y ha colocado en el Corán, no sólo doctrinas religiosas, sino máximas políticas, leyes civiles y criminales, teorías científicas, el Evangelio no habla, por el contrario, más que de las relaciones generales de los hombres entre sí y con Dios. Fuera de esto, no enseña nada ni obliga a creer nada. Esta sola, entre otras mil razones, basta para demostrar que la primera de estas dos religiones no podría dominar mucho tiempo en los siglos de las luces y de la democracia, mientras que la segunda está destinada a reinar en estos siglos como en los otros." Alejo de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, 1840, III, p. 41.

3. J. J. B. Frey, *Le concept de "vie" dans l'Evangile de saint Jean*, en *Biblica* (Roma, 1920), I, pp. 37 y sig. y 211 y sig.

espiritual,[1] eterna,[2] que nos hace hijos y herederos de Dios. Hasta aquí no hay más que un cambio de vocabulario. Pero la vida eterna misma, en su progresiva manifestación aquí, y las condiciones de su conquista, están en S. Juan constante y abiertamente ligadas con la persona del Verbo encarnado. Si Dios nos da esta vida es por Jesucristo y en Jesucristo. Más aún, él mismo es "la vida",[3] "la vida manifestada que nos ha aparecido",[4] y "de su plenitud es de donde todos lo hemos recibido todo",[5] gracia y verdad.[6] Separado de él, el sarmiento, en vez de dar fruto, sirve sólo para el fuego.[7] Nadie viene al Padre sino por él,[8] pues también es él quien nos lo revela.[9] El es la luz que ilumina a todo hombre viniendo a este mundo;[10] es el pan vivo bajado del cielo, y quien lo come en las disposiciones debidas tendrá la vida eterna.[11]

Así puede decirse justamente que el Reino de Dios es Jesús conocido, amado y poseído. S. Pablo, en este mismo sentido, dice: "para mí, vivir es Cristo". Pero este resumen, cuyo sólido fundamento se echará de ver en el estudio del testimonio de Jesús sobre su persona, no debe en manera alguna anular la descripción variada y pintoresca del Reino, como tampoco un mapa exacto suple los detalles, los croquis tomados sobre el terreno, los documentos de toda índole que lo han preparado y de los cuales él utiliza lo esencial.

### 3. El mandamiento semejante al primero

(*Mt.*, XXII, 29)

"Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu inteligencia", tal es el primero y el gran mandamiento. El segundo, semejante (al primero) es

1. Jo., III, 5; VII, 39.
2. Jo., III, 15; IV, 14; IV, 36; V, 24; VI, 27 y *passim;* X, 27; XI, 25; XVII, 3; col. I Jo., III, 15; V, 11, 13, etc.
3. Jo., XI, 25; XIV, 6; XVIII, 3.
4. I Jo., I, 1-2.
5. Jo., I, 16.
6. Jo., I, 14.
7. Jo., XV, 4-5.
8. Jo., XIV, 6.
9. Jo., 8, 18.
10. O según el sentido tolerado por el texto, "él es la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo". Jo., I, 9.
11. Jo., VI, 51.

"Amarás a tu prójimo como a ti mismo". En estos dos mandamientos está toda la Ley y los Profetas.[1]

En el mensaje del Salvador se concede un puesto preferido a este mandamiento segundo, aunque, semejante al primero; sobre ningún punto el Evangelio escrito es más completo ni más enternecedor, tal vez por haber venido el Maestro al mundo "cuando los hombres no se amaban" o más probablemente por lo importante y lo difícil que es en todos los tiempos que los hombres se amen cordial y recíprocamente.

La ley general que domina toda esta materia, la "Regla de oro", como frecuentemente se la llama, está formulada por Cristo así: Todo lo que queráis que los hombres hagan por vosotros, hacedlo igualmente por ellos.[2] Pero en vez de limitarse al solo precepto, Jesús se aplica y, por decirlo así, se ingenia en hacerlo valer por razones las más convincentes. Una parábola nos pone vivamente ante los ojos la tendencia tan natural de exagerar los defectos del prójimo atenuando los nuestros.

¿Por qué ves tú la paja
en el ojo de tu hermano
y no ves la viga en el tuyo?[3]

Ser bueno es defender nuestros verdaderos intereses, porque con la medida con que midiéremos a los demás, con esa misma seremos medidos por Dios. Demos, pues, y se nos dará. Llenemos copiosamente la medida para el prójimo y "derramarán sobre nuestro seno una medida generosa", un armud "apretado, colmado, desbordante".[4] A estos motivos eficaces se agrega otro, soberano, el amor del discípulo por su Maestro. Lo que se hace con sus pobres se hace con Jésús:

Venid, benditos de mi Padre,
poseed el Reino que os ha sido preparado desde el principio del mundo.
Porque tuve hambre y me disteis de comer,
tuve sed y me disteis de beber,

1. Mt., XXII, 37-40.
2. Mt., VII, 12; Lc., VI, 31.
3. Mt., VII, 3; Lc., VI, 41.
4. Lc., VI, 38; Mt., VII, 26.

era peregrino y me hospedasteis,
estaba desnudo y me vestisteis,
enfermo y me visitasteis,
en prisión y me vinisteis a ver.
Entonces responderán los justos:
"Señor, ¿cuándo te hemos visto con hambre
y te dimos de comer,
con sed y te dimos de beber;
cuándo, peregrino, y te hospedamos,
desnudo y te vestimos,
enfermo o en la cárcel
y te visitamos?"
Y el Rey les dirá:
"En verdad os digo,
cada vez que hicisteis esto
con alguno de mis hermanos,
conmigo lo hicisteis."[1]

Dar, con frecuencia será perdonar. La primera forma de la caridad, a veces la más costosa, es el perdonar a los demás las deudas que, a nuestro entender, han contraído con nosotros. Para obtener este perdón quiere Jesús que nosotros mismos formulemos, en la oración modelo que él nos enseña, la regla del talión divino. No sólo sabemos que se nos habrá de aplicar la medida misma que nosotros apliquemos, sino que pedimos a Dios positivamente que lo haga así. En este punto delicado, viendo claramente lo que sería de nosotros si el supremo Acreedor reclamara todo su derecho, nos obliga a añadir:

Perdónanos nuestras deudas,
así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.[2]

De esta manera, nosotros mismos armamos el brazo que nos ha de azotar si permanecemos inexorables respecto de nuestros hermanos.

La misma lección es la bella parábola de los Criados que, además, abre otra perspectiva sobre el crédito ilimitado

1. Mt., xxv, 34b-40.
2. Mc., vi, 12. Como las deudas contraídas con Dios son las ofensas, los pecados cometidos, la versión común da exactamente el sentido. La lección de Lc., xii, 4: "Perdona nuestras ofensas, porque nosotros (las) perdonamos también a los que nos deben", formula la misma lección con un matiz un poco diferente.

que podemos tener cerca de Dios, abriéndolo también nosotros para los demás.

Entonces Pedro se adelantó y le dijo: Señor, ¿cuántas veces he de perdonar a mi hermano que peque contra mí, siete veces? Jesús le respondió: "No te digo, siete veces, sino setenta veces siete."

El Reino de los cielos es semejante a un rey que quiere pedir cuentas a sus servidores. Primero se le presentó uno que le debía diez mil talentos; como este hombre no tenía con qué pagar, el dueño dispuso que fuese vendido él, su mujer, sus hijos y todos sus bienes, hasta satisfacer la deuda. Pero echándose a sus pies, el siervo le dijo: Ten paciencia y yo te lo pagaré todo. Movido a compasión, el dueño le dejó marchar, perdonándole toda la deuda.

Pero saliendo de allí este criado, encontró a un compañero de servicio que le debía cien denarios, y arrojándose sobre él le sofocaba, diciéndole: "¡Paga lo que me debes!" El cayó a sus pies y le suplicaba: "Ten paciencia conmigo y yo te pagaré." Pero no quiso escucharlo y se fué para hacerlo encarcelar hasta que pagara su deuda.

Viendo esto, sus compañeros se disgustaron mucho y fueron a contarlo a su Señor. Entonces éste llamó al inexorable criado y le dijo: "Siervo malvado, yo te perdoné todo lo que me debías porque me lo suplicaste. Tú, ¿no debías también haber tenido compasión del compañero, como yo la tuve de ti?" E indignado, lo entregó a los ejecutores, hasta que pagase lo último de su deuda.

Así hará con vosotros mi Padre celestial si de todo corazón no perdonáis a vuestros hermanos.[1]

Este importante capítulo del perdón no es, con todo, más que un caso particular. Nosotros no tenemos necesidad solamente de que se nos perdone, sino también de que se nos ayude por todas las maneras, Así, la Regla de oro implica el don activo, ilimitado, de lo propio y de uno mismo. Primero, limosna material, pero adornada en cuanto a la manera de dar y en cuanto al don mismo de todo cuanto pueda embellecerla y purificarla: desinterés, abnegación sacrificada, magnanimidad. Conviene transcribir estos divinos consejos, pero sin comentarios, que les restarían fuerza.[2]

Cuando hagas limosna no toques la trompeta, como hacen los presuntuosos en las sinagogas y en las calles para ser alabados por

1. Mt., XVIII, 21-35.
2. Mt., VI, 2, 4.

las gentes; porque yo os digo que ya recibieron su recompensa. Cuando tú des limosna, que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha, para que tu limosna quede en secreto y tu Padre que ve lo secreto te recompensará.

Cuando des tú una comida o una cena, no llames a tus amigos, a tus hermanos, a tus parientes o a tus vecinos ricos, porque ellos te pueden convidar a su vez, y ya tienes la recompensa: sino que cuando prepares un banquete debes invitar a los pobres, a los débiles, cojos y ciegos, y serás dichoso porque ellos no te lo pueden pagar y tu recompensa la recibirás en la resurrección de los justos.[1]

Uno de los últimos días de su vida se sentó Jesús cerca de los cepillos donde los fieles echaban las ofrendas destinadas al servicio divino, y después que muchos ricos habían depositado sus grandes limosnas, llegó una pobre viuda que dejó caer dos óbolos. Entonces, llamando a sus discípulos. les dijo:

Os aseguro que esta pobre viuda ha dado más que todos los que echaron sus ofrendas en el gazofilacio. Porque los otros han echado de lo que les sobraba, pero ésta ha dado de su pobreza todo lo que tenía para alimentarse.[2]

En fin, al joven rico aquél, deseoso de la vida eterna, cumplidor de los mandamientos, que preguntaba qué le faltaba hacer para ser perfecto, le dijo: "Ve, vende lo que tienes, dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme."[3]

Así, a la limosna material, el discípulo de Jesús unirá la otra mejor todavía, la del buen ejemplo,[4] la corrección fraterna[5] y el servicio prestado. Este servicio, introduciendo al discípulo en la escuela del Maestro, llega incluso al heroísmo, pues:

El Hijo del hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir y a dar su vida en redención de muchos.[6]

De esta declaración augusta son eco las palabras divinas que traen Pablo y Juan:

1. Lc., XIV, 12-14.
2. Mc., XII, 41-44; Lc., XXI, 1-4.
3. Mc., X, 21; Lc., XVIII, 22; Mt., XIX, 21.
4. Mt., V, 16.
5. Mt., XVIII, 15-17.
6. Mc., X, 45; Mt., XX, 28; Lc., XXIII, 27.

Mayor bien es dar que recibir.[1]
No hay caridad mayor que la de aquél que dé la vida por sus amigos.[2]

Por encima de estos preceptos y estas invitaciones, el mensaje de caridad cristiana posee todavía un espíritu que aventaja al espíritu de justicia que en la Antigua Ley regulaba las relaciones de los hombres entre sí. Pero es, con todo, una "justicia" en el sentido usado entonces, es decir, un conjunto de disposiciones y de consejos, cuya práctica y posesión vuelven a uno "justo", agradable a Dios, digno de presentarse en su acatamiento. Sólo que es una justicia mejor que "supera a la de los escribas y fariseos". Esta abría la puerta que introducía en el Israel carnal; la otra franquea la entrada del Reino de los Cielos, y es perfecta. En vez de restringirse a un grupo étnico, unido por vínculos de sangre, o entreabrirse mezquinamente a los prosélitos capaces de echar sobre sí la carga de la Ley, incluso la circuncisión, la nueva justicia ve un hermano en todo hombre viviente: en el rústico, ignorante de las delicadezas de la Torah; en el publicano logrero y despreciado, en el gentil aborrecido, y hasta en aquel samaritano que tenían por hermano falso. Hasta ese llega el concepto de prójimo. Aun más, trastocando las miras estrechas de sus oyentes, muestra Jesús en más de una ocasión, a "los postreros convertidos en primeros",[3] a "los pecadores", a las mujeres de mala vida, por su humilde conversión, precediendo en el Reino a los doctores que se creían tener la llave de él en sus manos. Y para que valiera más esta lección, es en un samaritano donde va a buscar el ejemplo de la caridad perfecta.

Interrogado por un doctor que quería probarlo, Jesús, después de hacerle formular el primer mandamiento y luego el segundo, "Amarás a tu prójimo como a ti mismo", felicita a su interlocutor: "¡Bien has respondido! Haz esto y vivirás." Entonces, este hombre, un poco contrariado por ver los papeles invertidos, ya que le fuerzan a contestar como un alumno, replicó: "Pero, ¿quién es mi prójimo?" Entonces Jesús dijo:

1. *Hechos,* xx, 35.
2. Jo., xv, 13.
3. Mt., xix, 30; xx, 16; Lc., xiii, 30.

Un hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó cayó en manos de unos ladrones, que le despojaron, le cubrieron de heridas y le abandonaron medio muerto. Acertó a pasar por allí un sacerdote, que vió (al herido) y pasó de largo. Igualmente, un levita, le vió y no se detuvo. Pero vino un samaritano, le vió y tuvo compasión de él. Acercándose, vendó sus heridas, lavándolas con aceite y vino, y después, cargándolo sobre su cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacando dos monedas las dió al posadero y le dijo: "Atiéndelo, y si gastas algo más, yo lo pagaré a la vuelta". ¿Cuál de los tres te parece haber sido el prójimo de aquella víctima de los malhechores? Y el contestó: "El que usó con ella de misericordia." "Ve y haz tú lo mismo", le dijo el Señor.[1]

Al prójimo, entendido así, los hijos del Reino lo acogerán favorablemente. Todo lo que pueda separarlos: una querella, un mal entendido, pesará sobre ellos como carga insoportable. Descargarse de ella será su primer cuidado, cosa que antepondrán a los mismos actos del culto debido a Dios, porque, justamente, para ser agradable al Padre no se debe cerrar el corazón a uno de sus hijos. Por esto,

Si al llegar con tu ofrenda al altar te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja sobre el altar tu ofrenda y ve antes a reconciliarte con tu hermano, y luego ven a presentar tu ofrenda.[2]

La justicia mejor es aún más exigente. Va a buscar en el corazón del hombre, hasta en su fondo, los primeros movimientos que llevan a las vías de obra, para sofocar el incendio, apagando la chispa que lo podía provocar; así condenará con severidad las injurias que podrían considerarse como relativamente ligeras.

Habéis oído que se dijo a los antiguos: "No matarás;[3] si alguno matare, será reo de juicio." Pero yo os digo que todo hombre que se aira contra su hermano es reo de justicia; y el que llama a su hermano "cabeza huera", es reo del Sanedrín; y el que le llama "fatuo", es reo de la gehenna del fuego.[4]

1. Lc., x, 28-37.
2. Mt., v, 23-24.
3. Ex., xx, 13.
4. Mt., v, 21-22. Este pasaje, uno de los más íntimamente mezclados con la ganga de las costumbres y del vocabulario judíos, es tan claro en su idea general, como dudoso en cuanto al sentido de algunos pormenores. Es manifiesto que Jesús establece una comparación entre la Ley antigua, con las sanciones tradicionales que se aplicaban a su violación por el homicidio,

El cristiano perfecto, el "apacible", el "obrador de paz" entre sus hermanos, sabrá, en caso necesario, ir más lejos todavía. Para desarraigar de su corazón primero y, después, de las costumbres, la ley en otro tiempo necesaria, pero ruda e imperfecta del talión aceptará el sufrir injurias reales sin ofrecer resistencia. Sabrá no reclamar todo su derecho. Llegará hasta sobrepasar, por una iniciativa generosa, una exigencia ya excesiva; hasta quebrantar, por un milagro de sublime abnegación, la cólera del malvado.

> Vosotros habéis oído que se había dicho:
> "Ojo por ojo y diente por diente."[1]
> Pues yo os digo, no resistáis al malo;
> y si alguno te hiere en la mejilla derecha,
> ofrécele la otra,
> y si alguien te disputase la túnica,
> déjale también la capa,
> y el que te alquile para mil pasos,
> ve con él dos mil.
> Da al que te pide
> y no esquives al que desea que le prestes.[2]

¿Dirán que esto es candidez? Esto sería olvidar el Reino de los cielos. En cualquier caso nadie encontraría ineficaz un ejemplo de esta índole. El más religioso de los poetas griegos, Esquilo, había notado ya que la violencia opuesta a la violencia tiende a perpetuarla sin término. "El viejo pecado no se borra, se renueva. La insolencia produce retoños de insolencia. Un día u otro, a la hora del destino, demonio invencible, audacia impía, la negra Até... se establece en las moradas, hija semejante a su madre."[3] La calma es más fuerte: "ofrecer la otra mejilla... esto, es cortar en el primer eslabón la cadena de males inevitables. Todo adversario que tenía prevista la resistencia o la fuga queda humillado ante ti y ante sí mismo. El lo esperaba todo, me-

y la Ley del Reino, que pone en acción el aparato más espantable por un desorden meramente interior, o que no ha llegado todavía más que a violencias de palabra. En suma, que Jesús quiere prevenir el mal para no tener que castigarlo. En este lugar ha sido explicado en toda la exactitud actualmente posible, por G. Dalman, *Jesus Jeschua* (Leipzig, 1922), pp. 68-79.

1. Ex., XXI, 24; Deut., XIX, 21.
2. Mt., V, 38-42; Lc., VI, 27-30.
3. *Agamemnon*, verso 764 y sig. Trad. Andrés Bremond, *La Théologie d'Eschyle*, en *RSR*, marzo de 1925.

nos eso. Todo hombre tiene un obscuro respeto al valor de otro, al valor moral, sobre todo que es más raro y difícil. La impasibilidad cuando no es idiotez, la mansedumbre cuando no es cobardía, dejan estupefactos, como todo lo maravilloso, a los seres más vulgares, hacen sentir a la bestia que este hombre es más que hombre. Para seguir a la letra el mandamiento de Jesús es necesario un dominio de los nervios y de todos los instintos del yo inferior, que muy pocos poseen. Pero Jesús no lo dió esto por fácil. Jamás dijo que fuera posible obedecerle sin duros renunciamientos, sin ásperos y asiduos combates, sin renegar del viejo Adán y sin el nacimiento del hombre nuevo."[1]

El Maestro corona su magnífica enseñanza por un último consejo, donde la mala bestia del odio acosada y vencida en anteriores encuentros es sacrificada por un amor mejor, inspirado en el amor del Padre, y que hace al hombre que lo posee, semejante —en su plano y en su orden— al Dios de toda perfección.

Habéis oído que se dijo:
Amarás a tu prójimo
y aborrecerás a tu enemigo.[2]

Mas yo os digo:

Amad a vuestros enemigos
y rogad por los que os persiguen,
para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, y que

1. G. Papini, *Storia di Christo,* trad. P. H. Michel (París, 1922), pp. 97-98. Que no se nos oponga la objeción que, contra las últimas palabras del texto, se podría sacar de los pobres fingidos. Jesús no ha prohibido nunca desenmascarar a los insinceros, a los hipócritas, ni manda que se les trate como a indigentes. Lo cierto es que los grandes amigos de Cristo han amado de tal modo la pobreza, que sólo su apariencia exterior les conmovía, tal Francisco de Asís, tales Vicente de Paúl y Cottolengo. Que estos hombres admirables hayan sido engañados alguna vez, no hay por que dudarlo. De esto sólo podrían salir triunfantes aquellos que poseyeran la seguridad de no haber rechazado jamás una miseria verdadera, ni haber cerrado su corazón ante un auténtico pobre.

2. Sólo la primera parte se halla en la Escritura, Lev., XIX, 18. La segunda es un corolario, una contrapartida humana, demasiado humana, que se transmitía tradicionalmente por entre ciertos medios judíos. Sobre este último punto, H. Strack y P. Billerbeck, *KTM,* I, pp. 353-368; mayormente en las pp. 356 y 357, con los textos en su apoyo; y Pablo Fiebig, *Jesu Bergpredigt, Rabbinische texte zum Verstaendnis der Bergpredigt* (Gotinga, 1924), pp. 92-97.

hace salir su sol sobre los malos y los buenos y llueve sobre los justos y los impíos.[1]

Porque, si amáis a aquellos que os aman,
¿qué recompensa mereceréis?
¿No hacen otro tanto los publicanos?
Y si saludáis a vuestros hermanos solamente,
¿qué hacéis más (que los otros)?
¿Acaso los gentiles no hacen lo propio?

Sed, pues, perfectos,
como vuestro Padre celestial es perfecto.[2]

Estos consejos de heroísmo no fueron letra muerta habiendo sido sostenidos por el ejemplo y la gracia de Jesús. Su primer testigo, las primicias de los mártires, el diácono Esteban, clama bajo las piedras que le arrojaban sus verdugos: "Señor, no les imputes este pecado".[3] Pablo declara que "desearía ser anatema, lejos de Cristo, por sus hermanos, sus parientes, según la carne, que son los israelitas",[4] estos mismos judíos de los cuales había dicho un momento antes "ellos han matado al Señor Jesús y a los profetas, se han hecho nuestros perseguidores, no agradan a Dios y son los enemigos del linaje humano, impidiéndonos predicar a los gentiles para la salud de éstos".[5] Las Actas auténticas y las declaraciones de los mártires más antiguos contienen más de un rasgo donde brilla el amor hacia los enemigos, y refieren explícitamente tales sentimientos a la lección de Cristo que acabamos de transcribir.[6] En los principios de las iglesias cristianas, en cualquier país encontraríamos hechos análogos. En 1645, los neófitos Algonquinos en el valle de San

1. El texto trae δικαίους καὶ ἀδίκους, pero se trata aquí manifiestamente de la justicia legal, de la observancia de la Ley.
2. Mt., v, 43-48; Lc., vi, 27-28, 32-36.
3. *Hechos*, vii, 60.
4. Rom., ix, 3. Anatema = ἀνάθεμα, no ἀνάθημα, significa aquí ser maldito y desterrado. No hay por que decir que aquello era un grito del corazón, que no debe juzgarse por la razón serena y fría, como si el apóstol hubiera tenido que optar deliberadamente entre pertenecer a Cristo y la salud de sus hermanos de Israel. Pablo sabe que, lejos de excluirse, estos dos deseos se llaman para su realización.
5. I Thess., ii, 15-16.
6. S. Justino, por ejemplo, *I Apologie*, caps. xiii y lxii; *Dialog. avec Tryphon*, caps. xvii y xxxv, *Les Martyrs de Sicilli, Passio, n. 2*, ed. O. von Gebhardt, *Acta MM. Selecta* (Berlin, 1902), pp. 22-23; S. Cipriano, *Ad Demetrianum*, n. 25, ed. Hartel, *CV*, i, pp. 369-370.

Lorenzo, en plena y atroz persecución iroquesa, rogaban así, según refiere un testigo ocular el P. Druillettes: "Señor, perdonad a los iroqueses que con tanta rabia nos hacen morir; abridles los ojos... Haced que os conozcan y que os amen; y entonces, siendo amigos de vos, lo serán nuestros, y seremos todos vuestros hijos".[1]

Tal es, en sus líneas esenciales, el mensaje de Jesús. Para apreciar su valor ha de tenerse en cuenta que llega a nosotros en esta forma incompleta y con muchas lagunas. El Evangelio escrito no nos presenta más que una parte mínima de las enseñanzas del Maestro; la más larga exposición seguida que poseemos, que es el Sermón de la Montaña, tiene menos de ciento diez versículos. En pronunciarlo no se tardaría, ni con mucho, una hora. Pero este poco que se nos ha transmitido es suficiente para fundar la religión en espíritu. Por un acuerdo significativo, aunque tácito, aparte algunos sectarios despreciables, todos los que se han ocupado en reunir (no como documentos para consultar) las grandes enseñanzas religiosas de la humanidad, las jerarquizan, según las palabras de Jesús, como norma ideal. Aproximarse a ellas es, para una doctrina, clasificarse; reproducir un eco de ellas, aunque sea débil, es un timbre incontestable de nobleza.

Es verdad que las grandes lecciones, las más divinas dan diversos resultados según los espíritus y los corazones que las reciben. El grano cae a veces en tierra pisoteada o de poco fondo, o llena de espinas. Es verdad, también, que la gracia de Dios, que quiere para todos la salud, sabe hallar su camino por entre un dédalo de creencias incoherentes, parcialmente desviadas, salpicadas de ciénagas inmundas. Pero este doble hecho no impide reconocer la importancia que para la vida religiosa de un hombre o de muchos hombres tienen las nociones justas y profundas sobre Dios, el culto que le es agradable y los deberes de los hombres entre sí. Allí donde estas nociones, sobre todo las primeras, están desviadas, una religión positiva no será posible sino a fuerza de contradicciones. En su obra justamente célebre sobre las *Religions de l'Inde,* Augusto Barth observa que el ca-

1. G. Goyau, *Les origines religieuses du Canada* (París, 1924), p. 183; cf. p. 274.

mino de la devoción, el *bhakti* que funda la salud en "la fe, absoluta devoción y amor de Dios", parece ser "el complemento —mejor sería quizá decir el consecuente— necesario de una religión llevada hasta cierto grado de monoteísmo".[1] Condición necesaria, pero que no es, sin embargo, suficiente, si en presencia de ese Dios único no se sostiene la existencia de seres personales, reales, distintos de aquél y capaces de unirse con el mismo por una relación de orden espiritual. Si, pues, se admite, con las antiguas doctrinas vedantistas que están en los cimientos de todos los sistemas filosóficos de la India y de casi todas sus teosofías y religiones, la unidad de Dios y no su unicidad; si se sostiene que el mundo finito no existe, que él es producto de Maya, un puro espectáculo donde todo es ilusión, el teatro, los actores y la obra, un juego que el "absoluto esta jugando consigo mismo; que no hay nada "real, sino lo inefable y lo inconcebible",[2] con tal hipótesis, toda religión personal, todo comercio de espíritu a espíritu desaparece. Para conversar hacen falta *dos*. Es verdad que el sentimiento religioso encuentra todavía dónde cogerse, en una concepción donde todo está subordinado a la "liberación" que devuelve a lo Absoluto —por el aniquilamiento de una personalidad ilusoria— una parcela de lo absoluto. Pero en esta concepción, el culto lógicamente no tiene cabida, pues su existencia no influye para nada en la salvación. "No se le ataca como no se ataca la moral positiva, pero ni de aquél se espera el bien soberano, ni tampoco de ésta, o sea del cumplimiento de los deberes ordinarios de la vida. El sacrificio no es más que una preparación, el mejor de los actos, pero acto al fin, cuyo fruto es perecedero".[3] La moral puede desarrollarse en el sentido de renunciación, preliminar obligado de la muerte del deseo, de la aplicación del espíritu a la universal vanidad; también puede abrir senderos al heroísmo, como todo proselitismo sincero. Pero, a decir verdad, su raíz indispensable, un ser con responsabilidad, solicitado, sin ser violentado, por influencias antagonistas, pudiendo distinguir y elegir libremente la mejor, esta raíz no existe. Por esta razón la

1. *La Religión de l'Inde*, edición definitiva, en *Œuvres* de A. Barth (Paris, 1914), I, p. 193.
2. A. Barth, *ibid.*, p. 77.
3. *Ibid.*, p. 81.

India, siempre fecunda en códigos, leyes y reglas, la India de Manú y de todos los *Dharmans*, no ha llegado jamás a reconciliar plenamente este elemento esencial de la moralidad con el pensamiento religioso profundo, según el cual la "Liberación", único fin último, se obtiene por vía intelectual y nos arranca definitivamente de este mundo enteramente ilusorio. No se trata de vivir aquí bien, sino de evadirse de una vez para siempre; no de mejorar este mundo, sino de hacerlo desaparecer convenciéndonos de su nada. Lo único necesario es dar al hombre la conciencia, y por el éxtasis artificialmente provocado, el sentimiento de su identidad con el *brahman* supremo (neutro), esto es, con el *atman*, con el Absoluto.

Después de esto, es soberanamente instructivo ver que en las doctrinas mismas donde estas ideas fundamentales se han conservado mejor, como en el brahmanismo hinduísta y el budismo, se han introducido y desarrollado los elementos de religión positiva y personal: devoción a los dioses, piedad, caridad personal, etc. La verdad humana y divina han tomado su desquite sobre la lógica de un intelectualismo orgulloso. El budismo real está muy lejos del agnosticismo religioso de su primer iniciador: no sólo en el Amidismo —con el cual no conserva sino un parentesco lejano—, sino casi en todas partes se ha convertido en una religión deísta. El Buda es un dios y, a veces, el más grande de los dioses.[1] En las formas del hinduísmo en que el bramanismo queda como elemento dominante, "el reconocimiento de un Dios personal y providencial, del cual, a veces, prescinden con facilidad los Brahmanas y los Upanishads, se trueca paulatinamente en dogma. Bajo cualquier nombre que se le invocara, y sea cualquiera la explicación metafísica que se diera de su ser, era necesario admitir un Içvara, un Señor y humillarse delante de él". Sólo el Vedanta escapa a esta necesidad, y aun "por poco que el pensamiento, para reposar del esfuerzo especulativo, venga a servirse de fórmulas menos precisas, en seguida el Vedanta se somete a la ley

*jusque vers 300 avant Jésus Christ* (Paris, 1924), pp. 334-342, sobre la antigua devoción búdica siempre unida a la gnosis. Aun entre los monjes dedicados a la gnosis, el culto de dulía y de hiperdulía a Buda ha coexistido siempre con la "vía de la devoción".

1. L. de la Vallée Poussin, *Indo-Européens et Indo-Iraniens, l'Inde*

común y habla el lenguaje del deismo".[1] Así el alma popular, y (nada impide pensarlo) un secreto instinto divino llega a colmar, mejor o peor, a costa de una contradicción fundamental, el vacío inmenso, irreparable que todo monismo, aunque sea el más idealista al afirmar la existencia del solo divino, abre en la vida religiosa por la supresión de uno de los términos que toda religión verdadera tiende a aproximar y a unir.

Este ejemplo tomado de una de las más altas formas del pensamiento religioso que existen fuera de la revelación hecha a Israel, completada en Cristo, adoptada y en parte falseada por Mahoma, permite, por contraste, apreciar en todo su valor el mensaje de Jesús. En él, el culto debido a Dios, los deberes de humanidad, el problema de la salvación, de la ascesis, de la unión divina, la expansión del Reino en la tierra y su consumación en la vida perdurable; es decir, todos los problemas religiosos esenciales encuentran solución justa, coherente y lógica. Allí, la idea misma de religión está fundada en la analogía de un comercio o comunicación filial entre personas. Allí, las exigencias de una naturaleza, a la vez espiritual e indigente, hecha para lo infinito, pero incapaz de asegurarse por sí misma su posesión, están satisfechas, porque, en primer lugar, Dios ha sido colocado donde le corresponde, y después se ha puesto al hombre en su sitio propio. Y todo está en esto: ¡esto es religión pura! Rasgo único.

1. A. Barth., *loc. laud.*, p. 92

# LIBRO IV

# LA PERSONA DE JESUS

CAPITULO PRIMERO

## EL TESTIMONIO DE CRISTO

Por mucho que se esfuerce un profeta en ocultarse detrás de su mensaje, no puede evitar que su persona se mezcle, y en proporción no escasa, con la enseñanza que transmite. La fórmula de los grandes videntes de Israel —por otra parte tan humildes y penetrados de la trascendencia absoluta de Dios— "Así habla el Señor Jahvé", no los dispensa de dar las noticias convenientes sobre las circunstancias de su llamamiento y su calificación como profetas. A veces también, las condiciones de una revelación particular los obliga a ponerse a sí mismos en escena. Este caso se da, por ejemplo, cuando es su persona misma la que ha de profetizar; entonces, sus acciones y movimientos sirven a la comunicación divina de símbolos más expresivos que pudieran serlo las simples palabras:

Así me habló Jahvé: "Ve y compra una cantarilla de barro; toma contigo unos cuantos ancianos del pueblo y de los sacerdotes y dirígete hacia el valle de Ben-Ennom, que está frente a la puerta de los Alfareros, y publica lo que voy a decirte: Escuchad, les dirás, la palabra de Jahvé, oh reyes de Judá y habitantes de Jerusalén. Así habla el Señor de los ejércitos, Dios de Israel; he aquí que haré venir el azote sobre este lugar; las orejas de todos los que lo oigan retiñirán, porque han abandonado y profanado este lugar y ofrecido incienso a otros dioses...; han llenado este sitio de sangre de inocentes. Han erigido en las alturas al dios Baal altares para abrasar en el fuego a sus hijos en holocausto a Baal: cosa que yo jamás les he sugerido. Por tanto, he aquí que vienen días, declara Jahvé, en que haré de esta ciudad un desierto, un objeto de escarnio, y todo el que pasare por ella quedará estupefacto y la insultará. Y tú rom-

perás el cántaro a vista de los varones que te habían acompañado, y les dirás: Así habla el Señor de los ejércitos; yo quebraré este pueblo y esta ciudad, como se quiebra el cántaro de arcilla que ya no puede restaurarse."

Pashur, hijo de Immer, sacerdote y prefecto en el templo de Jahvé, oyó a Jeremías que profetizaba tales cosas, le mandó azotar y le puso en el cepo, a la puerta superior de Benjamín.[1]

Las recudidas del ministerio del profeta en su propia vida: la fe o incredulidad de los oyentes, la oposición a su mensaje, las persecuciones suscitadas por los enemigos de Dios, la fuerza irresistible de la inspiración, también le obligan a veces a confidencias personales:

Tú me has seducido, Jahvé, y yo me he dejado vencer;
¡tú has triunfado como más fuerte!
Yo soy objeto de mofa todos los días,
fábula de todo el mundo...

Porque siempre que hablo debo gritar
proclamando violencia y ruina;
porque la palabra de Jahvé es para mí
oprobio y vergüenza todo el día.

Y he dicho para mí: ¡no pensaré más en ello
y no hablaré más en su nombre!
Pero había en mi interior como un fuego que me devoraba,
yo me consumía por disimularlo
y me rendí, no pudiéndolo soportar.[2]

A pesar del designio visible de obscurecimiento, y en parte con el fin de conseguirlo, hemos oído al mismo Juan Bautista, el último y más grande profeta del Antiguo Testamento, precisar la naturaleza y los límites de su misión.

Si salimos de Israel, vemos también a todos los hombres que han provocado conscientemente un movimiento religioso, inducidos por razones análogas a definir su papel y la autoridad que se atribuían. Es una necesidad derivada de su situación, que se impone a todos, desde los más grandes hasta los más excéntricos, desde Buda Sakyamuni hasta el

1. Jeremías, XIX, 1-11; XX, 1-2; según A. Condamin.
2. Jeremías, XX, 7-9; según A. Condamin. Acerca de las modalidades de esta inspiración, puede verse el bello estudio del mismo autor con el título: *Prophétisme israélite*, n.º IV, *DAFC*, t. IV, cols. 395-405.

fundador de "los santos de los últimos días",[1] José Smith. El caso de Mahoma es singularmente instructivo. Cualquiera que sea el influjo que se haya de conceder al factor social en los orígenes y primeros éxitos de su predicación, es indudable que el profeta persiguió desde el principio, principal si no exclusivamente, un fin de orden religioso, y que "se creyó, a consecuencia de sus sueños, llamado a trabajar en pro del mejoramiento moral de sus compatriotas".[2] Así, aun después que las circunstancias políticas y personales le llevaron a poner bajo el escudo de la revelación soluciones de simple prudencia, o expedientes que no podía de buena fe creer de origen divino, continuó proclamándose el enviado de Dios y el "sello de los profetas". Porque en el sura más audaz del Corán, aquel en que se hace otorgar un salvoconducto del Señor para las infracciones presentes o futuras de las leyes promulgadas por él y mantenidas para todos los demás, referentes al matrimonio y las mujeres, es donde se encuentran las declaraciones más terminantes sobre su mandato profético.[3]

Mahoma no es el padre de ninguno de vosotros. Es el enviado de Dios y el Sello de los profetas. Dios lo sabe todo.

¡Oh profeta! Yo te he enviado para ser testigo, para anunciar mis promesas y mis amenazas.

Tú llamas a los humanos hacia Dios, tú eres la antorcha luminosa.

Anuncia a los creyentes los tesoros de la munificencia divina.[4]

1. Es el nombre oficial de los mormones. Véase "Santos" (*Latter-Day*) en *ERE*, t. XI, pp. 82-90, por I. Woodbridge Riley; y Ed Meyer, *Ursprung und Geschichte der Mormonen* (Halle, 1922).

2. Enrique Lammens, *Mahomet fut-il sincère?* y todo el contexto, en *RSR*, t. II, p. 32 y sig., 1911.

3. El sura 33, llamado "los Confederados", que data de la época de Medina. Los versículos aquí citados, en el texto y en notación, son atribuídos por T. Noeldeke, *Geschichte des Qorans*², ed. Schwally, t. I, pp. 206-209 (Leipzig, 1909), a los alrededores del año V de la Hégira, a. J. 627, y por lo mismo, pocos años antes de la muerte del Profeta, en 633.

4. *Le Koran*, trad. Kasimirski, t. XXXIII, v, 40, 44-46. En el mismo sura, y a continuación, Mahoma se hace decir por Dios: "¡Oh profeta! Se te permite tomar las mujeres que hayas dotado, las cautivas que Dios ha hecho caer en tu poder, las hijas de tus tíos y de tus tías maternos y paternos que se han fugado contigo y toda mujer fiel que habrá entregado su alma (*ella misma*) al profeta, siempre que el profeta quiera aceptarla. Es ésta una prerrogativa que, a diferencia de los otros creyentes, otorgamos a ti.

"Tenemos presente las leyes que acerca del matrimonio hemos establecido para los creyentes. Y no temas hacerte culpable por usar de tus derechos. Dios es indulgente y misericordioso.

"Bien puedes alimentar la esperanza de la que te plazca, y admitir (*en tu lecho*) la que tú quieras, y a la que de nuevo despierte tus deseos.

Debemos esperar, por consiguiente, revelaciones sobre su persona en el mensaje de Jesús. La originalidad del Evangelio, en este punto, consiste justamente en la estrecha unión —que llega muchas veces hasta la identificación— de la persona con el mensaje. Se podrían agrupar los indicios de esta índole en torno de los títulos dados al Maestro o reivindicados por El: Rey de los Judíos, Profeta, Mesías, Testigo de la verdad, Hijo de David, Hijo del hombre, Hijo de Dios. Este procedimiento, aunque con innegables ventajas de claridad, tiene, también, el inconveniente de confundir los planos y de reunir, sin atención al contexto y cronología, indicaciones muy diferentes, tanto por su origen como por su alcance. No intentaremos siquiera clasificar, como lo han hecho muy bien algunos autores, en su conjunto ordenado, pero siempre un poco artificial, las efusiones, declaraciones y sugestiones mediante las cuales Jesús ha dado de su persona la impresión que toda la antigüedad cristiana ha traducido con estos términos: *Jesús es el Señor*: *Kyrios Christos*.

Reduciendo a su mínimum la parte de arreglo y presentación personal procuraremos extraer de los documentos la sensación más inmediata y directa posible. Según la frase expresiva de Savonarola, en su *Triumphus Crucis,* "pondremos en montón" las confidencias y las confesiones de Cristo, haciendo resaltar primero en los sinópticos y después en el cuarto evangelio, con una mínima interpretación, casi solamente para situarlas, las palabras que constituyen el testimonio dado por el Maestro a su misión.[1] Nosotros, a

después de haberla abandonado. Obrando así, no serás culpable..." *Ibid.*, t. XXIII, pp. 49-51. Más arriba, Mahoma se ha dado como ejemplo a los creyentes: "Tenéis un excelente ejemplo en la persona de vuestro profeta, un ejemplo para aquellos que esperan en Dios y tienen fe en el juicio final y en él piensan a menudo" (v, 21).

Goldziher, con referencia a esto, dice con mucha inteligencia: "Parece que, con toda buena fe, tuvo conciencia de su humana flaqueza, y quiere que sus creyentes vean en él un hombre con todas las imperfecciones comunes a los mortales... y jamás se tuvo por santo ni quiso pasar por tal". *Les dogmes et la loi de l'Islam,* trad. F. Arin, p. 19 (París, 1920). Mas esta reflexión no se apoya en ningún texto, y tememos que el eminente islamizante vea al Profeta, más bien como debió ser, que como fué en realidad.

1. No es posible dejar de tomar partido, toda vez que la materia sinóptica no guarda un mismo orden en nuestros tres primeros evangelios. Con todo, nos hemos esforzado en reducir al mínimum los puntos de vista subjetivos al adoptar las divisiones generalmente aceptadas: I. *La predicación sobre todo galilea,* partiendo de los comienzos del ministerio de Jesús, después de la Tentación (Mt., IV, 12; Mc., I, 14; Lc., IV, 14); hasta la última subida a Jerusalén, teniendo como prominencia la confesión de Pe-

nuestra vez, formulamos la pregunta que tiene en suspenso, desde cerca de veinte siglos, a toda alma religiosa, todavía no iniciada, al abordar por vez primera la lectura de los evangelios: "Y tú, ¿qué dices de ti mismo?"

## 1. El Maestro de la nueva Ley

"Quedaban pasmados de su doctrina, porque El enseñaba como el que tiene potestad y no como los escribas".[1] Estas palabras que traducen la impresión de las gentes sencillas que oyeron en un principio a Jesús, nos introducen en el estudio que vamos a emprender.

A decir verdad, había motivos para admirarse de que Jesús, de buenas a primeras, se presentara y estableciera como maestro[2] en el terreno legal, en una época en que la Ley, sobre todo en Judea, era objeto de una veneración que llegaba hasta el culto, hasta la superstición y a una especie de apoteosis. Diríase que se imaginaban al mismo Dios sometido a la Ley, recitando su plegaria cotidiana y purificándose después de haber enterrado a Moisés[3] —o sentándose muy de propósito, para dedicarse al estudio de la Torah.[4] Cada

dro, seguida de los episodios y enseñanzas que de manera manifiesta con ella se relacionan (Transfiguración, etc.); II. *La subida a Jerusalén*, desde la partida de Galilea (Mt., XIX, 1; Mc., X, 1; Lc., IX, 51) hasta la entrada triunfal en la Ciudad santa (hemos incluído en esta parte, con la casi totalidad de los exegetas, las enseñanzas esenciales que S. Lucas nos ha conservado y que se hallan en los capítulos X-XIX de su evangelio); III. *Los últimos días y la consumación*, a partir del día de Ramos (Mt., XXI, 1; Mc., XI, 1; Lc., XIX, 29) hasta el fin.

En el interior de estas secciones, sobre las que prácticamente no hay desacuerdo, hemos seguido por lo común, el orden adoptado en la sinopsis de Burton y Goodspeed, *A Harmony of the Synoptic Gospels in Creek* (Chicago, 1920). Sobre la excepción hecha, por lo que a Lc., IV, 26-30, se refiere, véase pág. 207, n. 1.

1. Mt., VII, 28b-29; Mc., I, 22.

2. Esto, menos aún por la forma de sus palabras: "Yo os digo", fórmula cuyo equivalente literario era usado a menudo por los rabinos, que por la manera de resolver por sí mismo, sin que se apoyase en ninguna autoridad anterior, escrita o de tradición. G. Dalman dice muy bien que: "Por lo que se refiere a Jesús, no se trata de oponer a la interpretación de los escribas una interpretación escrituraria personal. El no interpreta, sino que anuncia, independientemente de la letra de la Ley, lo que es justo en el Reino de Dios. Su "Yo os digo" sólo por la expresión exterior tiene semejanza con "Yo os digo" de un rabino". *Jesus-Jeschua*, p. 69 (Leipzig, 1922).

3. A. Marmorstein en *EJ*, t. LXVIII, 1914, *Quelques Problèmes de l'ancienne Apologétique juive*, pp. 165 y 166.

4. Sobre esto, véase W. Bousset, *Die Religion des Judentums im N. T. Zeitalter*[2], pp. 136-162 (Berlin, 1906).

letra de ésta es una criatura viviente, y ha contribuído a la creación del mundo.[1] Bajo formas diversas, a veces muy elevadas —ejemplo clásico, el Salmo 119, que tiene tantas estrofas de ocho versos como el alfabeto hebraico letras [22]—, se entona un himno a la Ley, una serie de variaciones sobre el tema único de la belleza, dulzura y amor de la Torah. Esta exaltación inaudita era un hecho indiscutible en los tiempos evangélicos. Se ha hecho notar, apoyándose en documentos, que todos los atributos que S. Juan da al Verbo de Dios en el principio de su evangelio, "Al principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios y Dios era el Verbo, etc.", habían sido dados por los antiguos Rabinos a la Torah, identificada con la Sabiduría de Dios.[2]

Las partes más antiguas de las tradiciones recogidas en el Talmud lo atestiguan, y hacen, por natural consecuencia, del estudio de la Ley y de su exégesis casuística la más noble ocupación del hombre. "Aquel que se entrega al estudio de la Torah por sí mismo, dice Rabbi Meir, discípulo de Akiba, es digno de todo bien, y esto es poco aún. El mundo entero, en su plenitud, no vale más que él" (Pirké Aboth, VI, I). "¡Más grande es la Torah que el sacerdocio y la realeza, porque ésta se adquiere mediante 30 calificaciones, y aquél, con 24! Mas, para [la ciencia de] la Torah se necesitan 48" (Pirké Aboth, VI, 6; VI, 5, Strack). "Estudiar la Torah vale más que la salud de una vida de hombre, más que la edificación del Templo y que el honor que se tributa al padre y a la madre" (L. Blau, *JE*, XII, 197 B). Un día empleado en el estudio de la Torah vale más que mil sacrificios. La Torah es la razón de ser del mundo y su égida: "ella protege al mundo entero". "Un gentil que estudia la Torah es tan grande como el sumo sacerdote" (L. Blau).

Por el contrario, quien ignora o menosprecia el estudio de la Ley lo ignora todo y desprecia lo esencial. Tal hombre, hombre de la gleba, villano, palurdo, *am-ha-arez*, no sólo es un desgraciado, sino también un miserable indig-

1. *Abodah Zarah*, 3*b*, en L. Blau, *JE*, t. XII, p. 197, B, con el título *Torah*.
2. Cf. Eccles., XXIV, 1-21, col. XXIV, 22 y sig.; Baruch, III, 15 y sig., col. IV, 1. Cf. Strack y Billerbeck, *KTM*, t. II, pp. 353 a 358, y Ch. Bugge en la *Revue d'Histoire et de Phil. Relig.*, pp. 453 y 454 (Estraburgo, 1924).

no de compasión, un paria que se destierra a sí mismo de la sociedad. El puro, el verdadero fariseo, no debe comprarle ni venderle fruto alguno tierno o seco ni recibir de él hospitalidad ni dársela; mucho menos abrirle la puerta de su casa por el matrimonio.[1] Su testimonio no es valedero en acto judicial, es inepto para cualquier función, es un peligro público, y si el advenimiento de los tiempos mesiánicos se retarda, si las desgracias llueven sobre Israel, atribúyase a su impiedad. En suma —y el que formula esta Ley es el benigno Hillel—, "Un ignorante (*bor*) carece de conciencia, un hombre sin cultura legal (*am-ha-rez*) no tiene piedad".[2]

Rabbi Jonathan dice: "Un hombre sin cultura legal debe ser partido en dos como un pescado". Y Rabbi Eleazar encarece aún: "A un *am-ha-arez* es permitido atravesarlo de parte a parte, aun en el día de Reconciliación que cayera en sábado (dos veces sagrado, por consiguiente)". "Di, Maestro, añadieron los discípulos, que se le puede inmolar". Y él replicó: "¡Inmolar supone el uso de una bendición, pero el traspasar no lo implica[3]!" Y el mismo gran Rabino (Judas-ha-Nasi), habiendo abierto sus graneros en una gran carestía, dijo: "Pueden venir a buscar pan los que conozcan la Ley, la Mischna, la Gemara, la Halaka, la Haggada, ¡pero no los *ammc-ha-arez!*" Pero Jonatán b. Amram, que se hallaba necesitado, llegó a él y le dijo: "Rabbi, dame de comer". Y él le respondió: "¿Has aprendido la Ley?" El contestó: "No". "¿Has copiado la Mischna?" "No". "Entonces, ¿cómo podré yo darte alimento?" "Dámelo, le dijo aquél, como se le da a un perro, como se le echa a un cuervo". Cuando el hombre se hubo retirado, el Rabino se sentó lleno de aflicción, diciendo: "¡Desventurado de mí que he dado mi pan a un *am-ha-rez!*"[4]

La posición adoptada por Jesús frente a la Ley es alta-

1. Tal unción caería bajo la maldición de la Escritura (Deut., XXVIII, 21).
2. *Pirké Aboth,* t. II, p. 5. *Bor* es el superlativo, un *am-ha-arez* reforzado.
3. *Pesachim,* 49, *b.*
4. *Baba Bathra,* 8, *a.* — Hay palabras menos duras, y es preciso tener presente en estos casos la hipérbole pedagógica, mas, el conjunto es claro Véanse, acerca del particular, las muy moderadas disertaciones de Jorge F. Moore, *The Am-ha-rez and the Haberim en The beginnings of Christianity,* t. I (Londres, 1920), apéndice E, pp. 439-445; y sobre todo H. L. Strack y P. Billerbeck, *KTM,* t. II, p. 509-519, 1924, examen exhaustivo de la literatura rabínica.

mente reveladora; pues se aparta igualmente del literalismo superficial y perezoso de los saduceos que del formalismo decisivo de muchos fariseos. Repudia a la vez la negligencia de los indiferentes y el literalismo sin alma de los escribas, y concilia el más absoluto respeto a la inspiración divina de la Escritura —y señaladamente de la Ley— con la libertad más singular.

No penséis que yo he venido a derogar la Ley o los Profetas; no vine a derogarla, sino a perfeccionarla.[1]

Y en seguida, por una de esas hipérboles familiares que grababan su doctrina en una imagen indeleble el Maestro alejará del pensamiento de sus discípulos toda idea de anarquía, de anomía, de libertad carnal. Escucharemos a Pablo recordando que su repudiación de las ligaduras de la ley no era una abrogación, sino una substitución, y que

Haciéndose esclavo de todos,
era judío con los judíos,
para aquellos que están bajo la ley, como si él estuviera bajo su yugo, aunque no lo estaba a fin de ganarse a los que vivían bajo ella.
Y se hacía también sin ley para aquellos que no estaban sometidos a ella,
a fin de conquistarlos.
Aunque él no estaba fuera de la Ley de Dios,
siendo como era súbdito de la Ley de Cristo.

I Cor., IX, 19-21.

Por la misma razón, Jesús inculca poderosamente, podríamos decir materialmente, cual convenía a un pueblo de cerviz rebelde y de juicio obstinado, que la Ley de Jahvé no recibiría de El ningún menoscabo.

1. Mt., V, 17. El sentido de esta declaración capital es bien claro si uno la sitúa en el pensamiento y terminología de aquellos tiempos. Se trata de toda la revelación, de toda la economía antigua: "La Ley y los Profetas", expresión consagrada por el uso para indicar la Escritura: Mat., VII, 12; XI, 13; XXII, 40; Lc., XVI, 16; Jo., I, 45; III, 21, etc.

*Anular,* literalmente "desatar" (πεληρoῦσθαι), y *cumplir* (καταλῦσαι) se relacionan y aclaran mutuamente.

Jesús niega que haya venido a abolir o anular, pero no a innovar. ¡Lejos de ello! Ha venido a acabar, a llevar eficazmente a su término y a su perfección la obra—divina personificada en Israel por "la Ley y los Profetas".

Yo os digo, hasta que pase el cielo y la tierra
no pasará una jota ni una tilde de la Ley
sin que todo se cumpla.
Cualquiera que desatare uno de estos mandamientos, el más pequeño,
[y enseñare así a los hombres,
será el más pequeño en el Reino de los Cielos
Mas, el que los cumpliere y los enseñare a los otros,
éste será grande en el Reino de los Cielos.
Mt., v, 18-19.

La revelación contenida en las Escrituras es de inspiración integralmente divina. Jesús no vino para rechazar ni la más pequeña de sus partes; en una página escrita por el dedo del Padre, ¡maldición a quien presuma borrar el más insignificante trazo![1] Sería temerario quien pretendiera una selección en el depósito divino que se debe guardar entero, sin que valga escudarse en las distinciones casuísticas entre grandes y pequeños mandamientos,[2] pues unos y otros son divinos, y por esta razón, de valor inestimable. El que intente considerarlos como despreciables y lo enseñare así a otro, no podrá lisonjearse de entrar en el Reino de los cielos. Se le aplicará la pena de talión si los admite como inspirados y los juzga sin importancia para merecer cumplimiento; él, a su vez, será reputado como tal, como muy pequeño para entrar en el Reino de Dios. Por el contrario, quien los trate con honor, quien los observe y los enseñe a observar, aunque pequeños —dando a entender que son grandes para él, por llevar el sello divino—, este tal será tratado como importante y, en el siglo venidero, el Reino abrirá de par en par sus puertas ante él.

Si, pues, Jesús se niega a echar el vino nuevo en odres viejos, si por justas razones desata las ligaduras de la servidumbre legal agravada por el peso de tradiciones dema-

1. Tales expresiones eran familiares a los escribas, y, como de todas las letras la más pequeña es el Yod (la ι griega, es precisamente ésta la que Jesús escogió.

2. Sabemos que los rabinos contaban en la Ley 613 preceptos: 248 positivos: *¡Has esto!* y 365 negativos: *¡No hagas esto!* Asimismo, dividían los preceptos en "leves" o en "pesados", según exigían del hombre poco o mucho esfuerzo o más o menos dinero. De ahí se pasó a la clasificación del precepto en sí mismo, "grande" o "pequeño", según la fuerza y la importancia del mandamiento. A esta última distinción, entonces de todos conocida, es a lo que se hace alusión aquí, y también Mt., XXII, 36: "¿Cuál es el gran mandamiento, ἐντολὴ μεγάλη?" Sobre esto puede verse Strack y Billerbeck, *KTM*, t. I, pp. 900-905.

siado humanas de los escribas, si el Maestro invita a los peregrinos del áspero sendero de la letra, cansados de un magisterio importuno y altivo:

> Venid a mí los fatigados, los agobiados,
> y yo os aliviaré.
> Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí
> que soy manso y humilde de corazón,
> y encontraréis el reposo de vuestras almas,
> porque mi yugo es suave y mi carga ligera.
>
> Mt., XI, 28-30.

¡no se concluya de esto una liberación del yugo divino ni una ilusoria libertad carnal! El Evangelio no es una doctrina del menor esfuerzo ni una religión a un precio cualquiera; menos aún la anarquía o un corte violento revolucionario con el pasado de Israel, al estilo del que Marción imaginara cien años más tarde. Por lo que hace a Jesús, él edifica sobre los fundamentos antiguos, sin que pase nada de la Ley divina, como no se puede decir que ha pasado el botón de la rosa cuando la flor se abre, o que ha pasado el dibujo cuando la pintura definitiva ha llegado a fijarlo para siempre. La Buena Nueva es una "justicia", esto es, un "camino", una norma de creer y de obrar que, practicada, nos hace justos ante Dios; y lejos de que este camino sea una repudiación de la justicia antigua y legal, es su perfección y definitivo coronamiento. En vez de ser una regresión o una atenuación frente a la justicia híbrida, mescolanza de elementos humanos y caducos sobrepuestos al elemento revelado, que era lo que preconizaban entonces los escribas y fariseos observantes, venía a constituir, respecto de ella, un progreso, implicando una perfección más laboriosa y aventajándola como el cielo a la tierra, pues no abría su Reino sino ante aquellos que están prontos a los más grandes sacrificios.

> En verdad os digo, si vuestra justicia
> no es mayor que la de los escribas y fariseos,
> no entraréis en el Reino de los Cielos.
>
> Mt., V, 20.

Se alegan ejemplos para concretar y precisar esta lección general: "¡No matarás!", dice la Ley. Pero esto quiere decir, en términos de la justicia nueva, que en aquellos movimientos de ira y de inhumanidad que tienen la violencia brutal como término, deben denunciarse, precaverse o eliminarse desde que se inicia el sentimiento avieso que los prepara o el ímpetu maligno que los anuncia; y que el amor fraternal debe anteponerse —en el orden del tiempo y de las manifestaciones exteriores— aun al culto divino. Y la razón de ello es que Dios espera paciente, mas nuestro corazón se precipita a dar fruto de muerte si no se acude con rápido remedio. "No perjurarás", dice la Ley. Aquí se trata de evitar toda clase de juramento, hasta asegurar en la palabra humana tal sinceridad, que un "sí" o un "no" tenga el valor de una atestación jurada.

"Ojo por ojo y diente por diente"... Ley de talión necesaria en una edad de hierro. Pero la justicia evangélica sugiere no resistir al malo y vencer el mal por el bien de la paciencia; manda amar a todos los hombres, incluso a los enemigos.

También se ha dicho:
El que despide a su mujer,
que le dé el libelo de repudio. (Deut., XXIV, 1)
Pero yo os digo:
El que despachase a su mujer,
fuera del caso de infidelidad,
la pone en condición de adúltera,
y el que tomase a la repudiada, comete adulterio.

Mt., V, 27-28, 31-32.

Y volviendo más tarde sobre esta afirmación, que parecía abrogar y abolir una disposición positiva de la Ley, Jesús da una respuesta luminosa que aclara la materia. Un grupo de Fariseos, "para probarlo", presenta una objeción sacada de las propias palabras de la Escritura. Si entendemos en este sentido riguroso la indisolubilidad del vínculo matrimonial, ¿"por qué manda Moisés *que se dé libelo de repudio y se despida a la cónyuge?*" (Deut., XXIV, 3). Jesús replica: "Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres (en ciertas circunstancias y

con ciertas formalidades): pero en un principio no fué así". Acaba de recordarles, en efecto, que, según la Escritura, *Dios, en el principio, hizo al hombre y a la mujer* y dijo en consecuencia: *"Por ello dejará el hombre a padre y madre y se unirá a su mujer y serán dos en una sola carne...* Y que no separe el hombre lo que Dios unió"[1]. Así, la decisión de Jesús, en lugar de abolir la Ley, la restituye al designio e institución primera. Que no se mutila un conjunto arquitectural suprimiendo una pasarela de ocasión que queda sin objeto, por la separación de una terraza, temporalmente inaccesible, pero que forma parte del plan primitivo del edificio.

Estos ejemplos, que son muy instructivos, nos manifiestan a más de la perfección de la nueva Ley, la manera cómo Jesús entendía completar la Ley antigua. Esta había codificado, bajo la divina inspiración, pero sólo para Israel, las relaciones esenciales de este pueblo con Dios y las de los hombres de este pueblo entre sí, y con los otros pueblos. Ahora, pues, no se trata de reformar este código o de hacer en él una selección, sino de perfeccionarlo completándolo para convertirlo en ley de todos los pueblos, bajo un régimen donde la letra se desarrolle y florezca en una religión espiritual.

Todos los actos del Salvador y todas las enseñanzas se inspiran en esta idea. Lo que reprocha con insistencia y a veces con pasión a la justicia de los escribas y fariseos, no es, por tanto, la fidelidad a los pequeños preceptos del mosaísmo, ni su casuística o el empleo de la tradición en las interpretaciones de la Ley; pues aunque algunos han propuesto tales explicaciones, parecerán superficiales e incompletas a quien se tome el trabajo de comparar los hechos y dominarlos.

No, Jesús quiere que estos preceptos, por insignificantes que parezcan, se respeten, pero en su lugar propio.

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas,
que pagáis el diezmo de la menta, el hinojo y el comino
y dejáis sin cumplir las obligaciones más graves de la Ley:

1. Mt., XIX, 3-8; Mc., X, 1-12; Lc., XVI, 18; Eph., V, 31; Gen., I, 27; 24.

La justicia, la misericordia y la buena fe!
¡Estas son las que principalmente se deben cumplir, sin omitir las [otras!][1]

Asimismo, el Maestro soluciona las dificultades propuestas con buena intención, pero su casuística fina y acerada no tiene resabios de escuela. Vivifica su dictamen por una invocación de la justicia mejor, o lo equilibra por la proclamación del principio que precisa y concreta un deber señalando sus límites. En ciertas condiciones que son garantía de un buen propósito, se debe perdonar "hasta siete veces" (Luc., XVII, 4). Mas, Pedro interroga: "¿Hasta siete veces?" Jesús le dice: "¡No sólo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete!" (Mt., XVIII, 21). Debe darse el tributo al CÉSAR, pero también "a Dios". No se olvide "la parte de Dios" (Mt., XXII, 21).

Para justificar la infracción material de las reglas, en caso de necesidad, Jesús no vacila en alegar antecedentes bíblicos (Mc., II, 25, y paralelos).

En todo, lo que distingue su "justicia" de la de sus adversarios no es una concepción de la Ley que sacrifique a ésta o la rebaje; no es tampoco un recurso a la inspiración que dispensaría de aplicar la prudencia humana ni la perfección impuesta indiscretamente a todos sin distinción; mucho menos la anomía, una libertad demasiado complaciente con la naturaleza; no, el espíritu, como la letra y más que la letra, tiene sus exigencias, pero si pide más, sitúa mejor sus peticiones. Estas, no sólo comprometen el gesto, la acción material, sino también la voluntad y la intención. Son más profundas y, por lo mismo, también más humanas.

La diferencia entre ambas concepciones estriba en que Jesús constantemente sugiere el recurrir, por encima de las recetas codificadas y de las interpretaciones humanas, a los principios que les son anteriores y superiores, a los "fundamentos naturales y divinos"[2] de toda acción moral.

Esta actitud de Cristo en materia tan grave y verdaderamente capital es una singular manifestación de la autoridad de su persona. El no se ampara con ningún precedente,

1. Mt., XXIII, 23.
2. Expresión de Pio X, en su *Lettre à l'Episcopat Français sur le "Sillon"*, 25 de agosto de 1910.

no recurre a ninguna justificación didáctica. Habla en nombre propio, con un acento directo que se impone, como un hijo en la casa de su padre.

Haciendo esto, abre nuevamente la vena pura, que en otro tiempo habían abierto los profetas, cuyas más espirituales interpretaciones quedaron arrumbadas y fueron como inexistentes para la teología de los escribas. Así realizaba Jesús la más hermosa predicación de los profetas (Ezech., XXXVI, 25-26).

## 2. Jesús se afirma

Jesús no manifiesta menos su autoridad soberana en sus decisiones y en la elección de sus discípulos.

"Pasando por la orilla del mar de Galilea vió a Pedro y a Andrés, hermano de Simón, que echaban al mar sus redes (pues eran pescadores), y Jesús les dijo: Venid y yo os haré pescadores de hombres" (Mc., 1, 16-17; Mt., IV, 18-19; Lc., V, 10).

Va Jesús a Cafarnaum y comienza a enseñar en la Sinagoga. Había allí un hombre poseso de un espíritu impuro, y éste se puso a clamar: "¿Qué tengo yo que ver contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido aquí para perderme? Ya sé quién eres, el Santo de Dios." Pero Jesús le amenazó diciendo: "¡Calla y sal de ese hombre!" Entonces, sacudiéndolo y dando un grande grito, salió del cuerpo del poseso. Y todos quedaron maravillados y se preguntaban: "¿Qué es esto, qué nueva doctrina es ésta? ¡Manda con autoridad hasta a los espíritus impuros, y éstos le obedecen!" (Mc., 1, 23-29; Lc., IV, 33-37).

Un leproso se acerca suplicándole: "Si quieres, me puedes limpiar." Jesús, compadecido, extiende su mano y le toca diciendo: "Quiero, queda limpio", y desapareció la lepra (Mc., I, 40-42; Mt., VIII, 2-3; Lc., V, 12-13).

Un poco más tarde, Jesús entra en un terreno doblemente reservado a sólo Dios: el perdón de los pecados y el conocimiento íntimo del corazón. Se daba como seguro que los tiempos mesiánicos serían ricos en perdón y abundantes

en misericordia; pero no se conocía ningún texto en que se representara al Mesías perdonando por gracia suya las faltas del hombre. "La remisión de los pecados queda en todas partes como derecho exclusivo de Dios." Por lo que hace a "saber lo que hay dentro del hombre" (Jo., II, 25), ¿quién podrá ufanarse de ello, fuera de Dios?

> El corazón, abismo profundo
> lleno de malicia,
> ¿quién lo penetra?
> Yo, Jahvé, yo escruto el corazón
> y sondeo las entrañas,
> para dar a cada uno según sus caminos,
> conforme al fruto de sus obras.
>
> Jeremías, XVII, 9-10 (texto de Condamin).

Este doble poder, más que mesiánico, Jesús lo reivindica sin titubeos como cosa natural, y en presencia de la extrañeza escandalizada de algunos espectadores, lejos de excusar su iniciativa, la sostiene en principio y la prueba recurriendo al milagro.

Y vinieron a traerle un paralítico transportado entre cuatro hombres. Y no pudiendo acercarlo a El a causa de la muchedumbre, descubrieron el tejado, y por un agujero lo hicieron descender en su camilla. Y Jesús, viendo la fe de aquellos hombres, dijo al paralítico: "Hijo, tus pecados te son perdonados." Pero había allí algunos escribas sentados y decían para sus adentros: "¿Por qué habla éste así? ¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar los pecados, sino sólo Dios?" Pero Jesús penetrando sus pensamientos ocultos, les dijo: "¿Por qué discurrís de esta manera? ¿Qué es más fácil, decir al paralítico tus pecados te son perdonados o levántate, toma tu camilla y vete? Pues para que conozcáis el poder que tiene el Hijo del hombre, para perdonar los pecados en la tierra", dijo al paralítico: "A ti te digo, levántate, toma tu lecho y vete a tu casa". E inmediatamente se levantó delante de todos, y tomando su camilla se marchó, de suerte que todos se pasmaban y daban gloria a Dios diciendo: "¡Nunca habíamos presenciado cosa igual!" (Mc., II, 3-12; Mt., IX, 2-9; Lc., v, 18-26).

Un tal Leví, llamado también Mateo, hijo de Alfeo, estaba sentado a su mesa de alcabalas, cuando Jesús le llamó.

1. Strack y Billerbeck, *KTM*, t. I, p. 495.

Dejándolo todo para seguir al Maestro, el cobrador se despide de sus antiguos amigos, invitándoles a un banquete en compañía de sus amigos nuevos. De aquí que los adversarios de Jesús censurasen y dijesen: "¡Vuestro Maestro come con estos deshonrados publicanos!" A lo cual replica Jesús: "No tienen falta de médico los sanos, sino los enfermos; yo no he venido a llamar a justos, sino a pecadores."

En otra ocasión, la crítica recaía sobre la poca austeridad del pequeño círculo apostólico. Los discípulos de Juan Bautista y los más celosos de los fariseos rivalizaban en ayunos, que no disimulaban éstos en manera alguna, dada su afectación y vanidad. Pero fueron los fieles a Juan los que propusieron la pregunta al Maestro: "¿Por qué tus discípulos no ayunan?"

Los amigos privilegiados del esposo,[1]
invitados a las bodas,
¿deberán ayunar mientras están con el esposo?
Llegará el tiempo en que el esposo les sea arrebatado,
¡y entonces ayunarán!

Mc., II, 19-20; Mt., IX, 15; Lc., V, 34-35

Esta réplica en que la parábola del comienzo se torna insensiblemente en alegoría, donde las alegrías breves de la luna de miel mesiánica se matizan de tristeza con el barrunto del fin trágico, ya presente al espíritu del Maestro, es profundamente conmovedora. Su ritmo, la seguridad atrevida de las alusiones y su carácter misterioso, le confieren un sello de autenticidad literal que se impone irresistiblemente. Lo que ahora queremos retener de todo esto es el tranquilo dominio de sí mismo que revela el que la pronuncia.

Esta autoridad, no menos que la amplitud y seguridad de sus designios, se pone de relieve en la elección de doce personas de su confianza entre los varios discípulos que siguen sus instrucciones.

1. Literalmente, "los hijos de la cámara nupcial", es decir, en conjunto, los huéspedes, rogados, privilegiados, invitados a las bodas; y no solamente los dos "pajes de honor", que jugaban un papel de distinción durante todo el curso del ajuste matrimonial: véase Strack y Billerbeck, *KTM*, t. I, páginas 500-518, verdadera antología rabínica de las solemnidades nupciales.

Y sucedió en aquellos días que subió a una montaña a orar y pasó la noche entera en oración a Dios. Llegado el día, llamó a los que él quiso, y vinieron a El. Entonces instituyó a doce, que llamó apóstoles, para que estuvieran con El y pudieran ser enviados a predicar, con potestad de expulsar los demonios. (Lc., VI, 12-13*a*; Mc., III, 13*b*-14; cf. Mt., X, 2).

Cosa aún más notable es que Jesús con frecuencia llegue a identificar prácticamente su persona con su mensaje, que él da indubitablemente como divino. Ser perseguido por su causa es, por consiguiente, un gran bien, de que uno debe regocijarse, puesto que es sufrir por la justicia.[1] Dar testimonio en pro de Jesús equivale a asegurarse el testimonio favorable del Juez supremo en el último día, esto es, la salvación:

A quien me confesaré delante de los hombres
yo le confesaré delante de mi Padre que está en los cielos.
Y a quien me negare delante de los hombres,
yo le negaré delante de mi Padre que está en los cielos.
Mt., X, 32-33; Lc., XII, 8-9

Y es que la voluntad de Jesús es la voluntad del Padre. Despreciar ésta y querer sorprender la confesión de aquélla por una simulación de lealtad o por un lujo de invocaciones públicas, es ilusión grosera.

No todo aquel que me dice: ¡Señor, Señor!;
entra en el Reino de los cielos;
sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos.
Muchos me dirán aquel día: ¡Señor, Señor!
¿No profetizamos en tu nombre? ¿No hemos lanzado los demonios [en tu nombre?
¿No hemos hecho en tu nombre milagros?
Entonces daré yo este testimonio: Jamás os he conocido.
¡Apartaos de mí, operarios de iniquidad!
Mt., VII, 21-24; Lc., VI, 46; XIII, 26-27.

A los que reconoce como suyos, el Maestro no les promete los bienes transitorios, no deja que subsista ningún equívoco sobre el carácter espiritual y a largo plazo de la recompensa. Y durante la espera en este mundo, sus promesas no son "conciertos para ensanchar el corazón", visiones

1. Mt., V, 11-12.

de tranquilidad o de esta fácil abundancia al alcance del ojo o de la mano a la cual el corazón del hombre peligra limitar sus aspiraciones. Muy al contrario, "El ha venido para traer, no la paz, sino la guerra".[1] Repitiendo las palabras de un profeta, despliega ante sus discípulos visiones austeras de privaciones y perspectivas mortificantes, y describe con fuerza impresionadora los efectos de su llamamiento en un medio humano donde no escasean las resistencias.

Y después de esto, ¡es preciso amarle! Amarle más que al padre y a la madre, más que a los hijos e hijas, amarle hasta en la vía dolorosa de la Cruz, amarle hasta en la muerte.

No penséis que vine a traer la paz a la tierra;
yo no he venido a traer la paz, sino la espada.
He venido a separar al hombre de su padre;
a la hija, de su madre;
a la nuera, de su suegra,
y los enemigos del hombre serán los de su casa.
El que ama a su padre o a su madre más que a mí,
no es digno de mí.
El que no toma su cruz para seguirme,
no es digno de mí.
El que halle su vida, la perderá,
y el que pierda su vida por causa mía, la hallará.[2]

Esta espantable letanía llenaba de indignación a Renán[3]: "Un ardor extraño anima todos estos discursos... se diría que en estos momentos de guerra contra las necesidades más legítimas del corazón había olvidado (Jesús) el placer de vivir, de amar, de ver, de sentir." Sobrepasando toda mesura se atrevía a decir: "Si alguien quiere ser mi discípulo, niéguese a sí mismo y sígame. El que ama a su padre

1. Mt., x, 34. Traducción de Pascal, *Lettre 24 à M. et Mlle. de Roannez*, ed. des Grands Écrivains, *Œuvres*, t. v, pp. 410 y 411.
2. Mt., x, 34-39; xvi, 24*b*-25; col. Lc., xii, 51-53; xvi, 26-27; xvii, 33; ix, 23*b*, 24, y Mc., viii, 34*b*-35. La última sentencia que a menudo se repite en el Evangelio, hace resaltar, a la manera hebraica, la diferente suerte que espera a los que "encuentran" su vida presente, se agarran a ella como a un botín y reciben en este mundo su recompensa, en una existencia cómoda, honrada, asegurada, sin preocuparse del Reino de Dios, y la que tendrán aquellos que, "por el Evangelio" de Jesús (Mc., viii, 35), exponen esta misma vida y la pierden o, por lo menos, se ponen en peligro de perderla, y la subordinan al advenimiento del Reino de Dios.
3. E. Renán, *Vie de Jésus*, ed. definitiva, cap. xix, pp. 325 y 326.

o madre más que a mí, no es digno de mí... ¿Qué sirve al hombre ganar todo el mundo si a sí mismo se pierde?"

Pero Jesús no olvida nada ni desprecia nada. Sólo quiere poner de relieve que en algunas ocasiones es necesario sobreponerse y aun contradecir este placer de vivir, de amar, de ver y de sentir. Sabe que esta guerra es justa y en casos, indispensable. Sabe también que las necesidades más legítimas del corazón corren peligro de invadir o entorpecer otros deberes, de desmandarse y de acantonar al hombre en un bien, que es enemigo de lo mejor, si no son moderadas y puestas o restablecidas en el lugar señalado en el orden eterno por el Primer Amor.

Restituída de este modo la verdad, hay que reconocer en aquellas palabras exigencias o promesas que sobrepujan con mucho toda soberanía humana y toda misión temporal. Pero también hablan las obras y, por la irrefutable voz de los oráculos cumplidos, designan a Jesús como aquel que debe venir. Se ha visto que Juan remitía a sus oyentes a otro más grande que él: cada uno de los videntes antiguos se daba como un anillo de la cadena sagrada y anunciaba otros divinos enviados. Jesús nunca remite a un posterior a él ni se encuadra ni alinea en la fila de los profetas. Señala, sí, el sitio de los otros; pero el suyo está en otra parte. Con él cambia toda la economía de la salud; el día sucede a las sombras, la realidad a la figura. A los discípulos de Juan, no adheridos a El, que intentaban promover una reforma en los cuadros establecidos por el partido de los Puros, el Maestro opone la necesidad de una renovación completa.

Nadie echa un remiendo de tela recia
en un vestido viejo,
porque lo nuevo rompe lo viejo
y el desgarrón se hace mayor.
No hay quien ponga vino nuevo
en odres viejos,
porque el vino hace reventar los pellejos y se pierde el vino y los odres,
sino que el vino nuevo se echa en odres también nuevos.

Mc., II, 21-22; Mt., IX, 16-17; Lc., V, 36-38b.

Estas palabras dan la razón explicativa de aquella impresión de novedad, de comienzo, de aurora, que se advierte en todos los escritos cristianos más antiguos. Es el alum-

bramiento de un mundo joven, la *novitas florida mundi* del poeta: doctrina nueva,[1] Nuevo Testamento,[2] mandamiento nuevo,[3] nombre nuevo,[4] cántico nuevo,[5] vida nueva,[6] segunda génesis del mundo.[7] Lo que, admirados los discípulos, descubren entonces, el Maestro lo ha querido desde el principio y lo ha dicho paladinamente: que renueva cuanto toca. Así, el más pequeño entre sus fieles aventaja, no en mérito personal, pero si en ventura de vocación y en dignidad de economía, al mismo Juan Bautista, con ser profeta y el más grande de los profetas.

¿Qué salisteis a ver al desierto?...
¿Un profeta?
Sí; en verdad os digo, y más que profeta.
Este es de quien está escrito:
"He aquí que yo envío mi mensajero delante de tu faz,
que preparará tu camino ante ti". (Mal., III, 1).

Os digo en verdad
que entre los nacidos de mujer no se ha levantado
uno mayor que el Bautista;
pero el que es menor en el Reino de los cielos
es más grande que él...
Porque todos los profetas y la Ley, hasta Juan, han profetizado,
y si queréis entenderlo así,
él mismo es Elías, el que ha de venir. (Mt., XI, 7, 9-15).

Los profetas murieron "columbrando y saludando de lejos, confesando que eran extranjeros y peregrinos"[8] que caminaban hacia la tierra de promisión. Pero Elías mismo, en cuanto precursor, este nuevo Elías que era Juan, no ha hecho sino preparar el camino. He aquí el término; he aquí el Rey Mesías.

Bienaventurados vuestros ojos
porque ven,

1. Mc., I, 27.
2. Mt., XXVI, 28; I Cor., XI, 25; II Cor., III, 6, etc.
3. Jo., XIII, 34; I Jo., II, 7; II Jo., 5.
4. Apoc., II, 17.
5. Apoc., V, 9.
6. Rom., VI, 4.
7. Jo., I, 1, ἐν ἀρχῇ, hace alusión al Génesis, I, 1.
8. Heb., XI, 13.

y vuestros oídos
porque oyen.
En verdad os digo que muchos profetas y justos
han deseado ver lo que vosotros veis
y no lo han visto,
y oír lo que vosotros oís
y no lo han oído.

Mt., XIII, 16-17; Lc., X, 23-24.

Y que no se oponga a estas pretensiones un vano pretexto sacado de las costumbres legales, de la observancia del sábado, del Templo, de los ejemplos del pasado. Porque hay aquí uno más grande que este Templo, donde Jahvé se complacía, con exclusión de cualquier otro lugar de culto público, — más grande que la Ley del sábado. ¡Hay aquí uno que es más que los reyes y los profetas, más que Jonás y Salomón!

...¿No habéis leído en la Ley
que en los días de sábado, los sacerdotes en el Templo
violan el sábado y no son culpables?
Pero yo os digo: hay aquí algo más grande que el Templo...
porque el Hijo del hombre es señor del sábado.
Mt., XII, 5, 6, 8; cf. Mc., II, 27-28; Lc., VI, 5.

Los ninivitas se levantarán el día del Juicio contra esta generación
y la condenarán,
porque ellos hicieron penitencia a la predicación de Jonás,
y aquí hay uno mayor que Jonás.
La reina del Mediodía se levantará en el Juicio contra esta generación
y la condenará,
porque ella vino del fin de la tierra para oír la sabiduría de Salomón;
y aquí hay más que Salomón.

Mt., XII, 41-42; Lc., XI, 31-32.

### 3. Jesús se revela

¿Qué hay, pues, "aquí"? ¿Y de dónde viene a Jesús esta seguridad tranquila? El mismo nos lo va a decir en una serie de manifestaciones donde el Maestro se revela más explícitamente que en las declaraciones hasta ahora citadas.

Están referidas, esencialmente, con términos idénticos por nuestros primero y tercer evangelios, pero en un contexto algo diferente. Mateo las coloca inmediatamente después del apóstrofe terrible del Salvador a las ciudades culpables —más culpables que Sidón y Tiro, más empedernidas que Sodoma— que han opuesto a la predicación, en la mayoría de sus habitantes, un muro de indiferencia. Los milagros obrados por Jesús no han podido vencer la dureza de sus corazones; así serán, de parte de Dios, objeto de un juicio severísimo.

Y comenzó a echar en cara a las ciudades, donde tuvieron lugar sus más numerosos milagros, el que no se habían convertido:

¡Ay de ti, Corozaín!
¡Ay de ti, Betsaida!

Porque si en Tiro y Sidón se hubieran realizado los milagros que en vosotras, hace mucho tiempo que en el cilicio y la ceniza hubieran hecho penitencia.

Así os digo que
Tiro y Sidón serán tratadas con más benevolencia que vosotros en el día del Juicio.
Y tú, Cafarnaúm, que te levantas engreída hasta el cielo,
caerás hasta el infierno. (Isaías, XIV, 13-15).
Porque si en Sodoma hubieran tenido lugar los prodigios ocurridos [en ti,
hubiera ella subsistido hasta hoy.
Por tanto, os digo,
que la tierra de Sodoma saldrá mejor librada que tú en el día del [Juicio.

Mt., XI, 20-24.

Y de estas grandes lecciones había pasado Cristo "en aquel tiempo" (expresión que deja un margen notable) a la loa de los secretos juicios del Padre, por donde se inicia el episodio. Entre esta loa y el apóstrofe que acabamos de transcribir, San Lucas intercala el regreso misional de los setenta y dos discípulos. Muy contentos ellos, dicen a Jesús: "Señor, hasta los demonios se nos han sometido en tu nombre." A estas palabras, el Maestro, ensanchando hasta lo infinito la gesta de liberación realizada por este puñado de hombres que actuaba en nombre suyo, y juzgando por estos comienzos la amplitud de la obra redentora, exclama: "Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo."

Después, tras unas palabras de instrucción a sus discípulos, "en esta misma hora exultó en el Espíritu Santo y dijo..."

Nosotros pensamos (sin atribuir demasiada importancia a esta modalidad) que este contexto más rico, y en que el elemento de júbilo y de entusiasmo, tan sorprendente en las palabras mismas, encuentra una explicación más natural, es el que debe preferirse.[1]

¡Yo te doy gloria, Padre, Señor del cielo y de la tierra,
porque escondiste estas cosas a los sabios y a los prudentes
y las revelaste a los pequeños!

Así, Padre, porque tal ha sido tu beneplácito.
Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre,
y nadie conoce al Hijo
sino al Padre,
y al Padre nadie le conoce
sino el Hijo
y aquel a quien el Hijo quisiere revelarlo.

Venid a mí todos los que trabajáis y estéis agobiados.
que yo os aliviaré.
Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí,
que soy manso y humilde de corazón,
y encontraréis reposo en vuestras almas (Jeremías, VI, 16 hebr.):
porque mi yugo es suave y mi *carga ligera.*

Mt., XI, 25*b*-30; Lc., X, 21-22 (hasta: Venid a mí).

Estas palabras, bellas entre las palabras divinas y que son puro eco de la Sabiduría de Israel, se nos presentan, además, como un fruto fresco, recién cogido. Han conservado casi intactas, bajo el velo transparente de los vocablos griegos, las particularidades más ciertas del estilo semítico oral. Con ellas poseemos un espécimen cumplido de esas improvisaciones, donde los temas venerables y las expresiones consagradas sirven de apoyo, lejos de fijarla en lo convencional, a la inspiración profética. Todo en ellas es nuevo y es an-

1. Esta es también la opinión del R. P. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu,* p. 226 e (implícitamente) p. 322; por el contrario, el texto que traducimos, es el de S. Mateo, no sólo porque es más completo, sino porque forma una recitación rítmica impecable y que tiene todas las probabilidades de ser el primitivo.

tiguo; un acento, el más personal, pone emoción y matices en los acentos tradicionales y familiares.

Pero entremos en el fondo y procedamos con precaución. Israel era el hijo de Jahvé.[1] y todo hombre justo se puede gloriar de tener a Dios por padre.[2] A más de estos privilegiados, existen innumerables hijos del Padre que está en los cielos, de quien se deriva toda paternidad. El título filial de éstos es la creación; el de aquéllos, la elección gratuita que retiene sobre ellos una mirada de complacencia. Pero el título de filiación que aquí invoca Jesús es diferente, y le coloca en otro plano: es un parentesco de naturaleza y no de adopción; iguala a aquellos que liga. Qué tal sea en sus profundidades este Hijo predilecto, lo sabe muy bien el Padre, y sólo El. Nada menos que la penetración de la mirada divina se requiere para agotar esta riqueza, así como sólo la mirada del Hijo puede escrutar y comprender el Ser inmenso del Padre. Todo lo que de El saben los otros, allende de los rudimentos del conocimiento común y natural, es fruto de una efusión graciosa, una comunicación benévola de la ciencia del Hijo.

Así el Hijo es el depositario de todos los secretos paternos, participando de su omnipotencia. Iniciador indispensable en los misterios de la vida divina, tiene en sí con qué aliviar y reconfortar a todos los que se quieran someter a su magisterio.

No que El intente desviar al hombre de las ocupaciones necesarias o emanciparlo de un yugo, "que es bueno llevar desde la adolescencia", porque tal es la verdad de la institución natural y divina; pero el Buen Maestro, sin afectación y sin altivez, es "manso y humilde de corazón". El tiene perdones para todas las flaquezas y bálsamo para todas las heridas.

Esta revelación, ¿adelantó para el círculo íntimo de los discípulos la hora de la última declaración? ¿Se sirvió Dios de este relámpago para iluminar el espíritu de Simón-Pedro más allá de todo lo que una deducción natural ("la carne y la sangre") podía entonces sugerirle? Lo cierto es que la acción lenta de las palabras del Maestro, la experiencia

1. "Así habla Jahvé: Israel es mi hijo primogénito". Ex., IV, 22.
2. *Sabiduría*, t. II, p. 16.

derivada de su trato familiar exento de toda mancha, el choque provocado por los milagros y señaladamente el de la tempestad apaciguada,[1] habían engendrado en estos hombres rectos una estima muy alta, no sólo del poder, sino, también, de la dignidad personal del Señor. Importaba, con todo, fortalecer, precisándola en una fórmula, esta fe prácticamente condicional, pero aun vaga y frágil para poder soportar el peso de las pruebas supremas. A este fin, en una época imposible de determinar con exactitud, pero que viene a coincidir con el fin del ministerio en Galilea, y cuyo recuerdo forma etapa y descuella en la triple narración sinóptica, Jesús provocó una explicación decisiva. A partir de este episodio, suceden revelaciones más claras a las insinuaciones penetrantes, pero veladas, de la doctrina anterior. Y es que se acercaba el día de la subida dolorosa, orientada (con escándalo grande de los juicios humanos) hacia la traición, el oprobio y la cruz.

En el curso de una excursión por tierra helenizada y pagana en su mayor parte, sobre los clásicos confines de la Palestina septentrional, cerca de Dan, yendo "hacia los pueblos dependientes de Cesarea *de Filipo*" —la antigua Paneas, convertida recientemente, por gracia del tetrarca Filipo, hijo de Herodes el Grande, en Cesarea, llamada, para distinguirla de Cesarea del Mar, la "pequeña Cesarea" de Palestina, Cesarea *de Filipo*[2]—, Jesús hace a sus discípulos esta pregunta capital: "¿Qué dicen los hombres que es el Hijo del hombre?"

Ellos contestaron: "Unos, que Juan Bautista; otros, Elías; otros, Jeremías o alguno de los profetas." Y El les dijo: "Mas, vosotros, ¿quién decís que soy yo?" Respondió Pedro: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo."

Esta profesión de fe señala un avance considerable en las creencias de los apóstoles. Así el Maestro no se limita a ratificarla por una promesa que abraza todo el universo y abarca todo lo por venir, sino que exalta su inspiración haciendo a la vez manifiesto el sentido profundo que implica la fórmula de su discípulo. Para confesarle "Cristo, Hijo

1. Este milagro había llevado espontáneamente a los labios de los Apóstoles esta profesión de fe: "Verdaderamente, tú eres el Hijo de Dios"; Mt., XIV, 33.
2. Véase, sobre esto, G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*[3], pp. 205, 221.

de Dios vivo" en sentido pleno, ha sido necesario que interviniera la revelación del Padre. Respondiendo Jesús, le dijo:

Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás,
porque ni la carne ni la sangre te lo han revelado (este misterio),
sino mi Padre que está en los cielos.
Y yo te digo que tú eres Pedro
y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia,
y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.
Yo te daré las llaves del Reino de los cielos,
y lo que atares en la tierra será atado en los cielos,
y lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos.

Mt., XVI, 17-20.

Sigue una recomendación seria de discreción; los discípulos cuidarán de no decir que Jesús es el Cristo. Pero ya está echado el cimiento en el espíritu de sus fieles, y el Maestro podrá edificar sobre él. Su primer cuidado ("Desde entonces, empezó Jesús..." Mt., XVI, 21) es de aplicarse la más notable de las profecías antiguas, identificándose abiertamente con el Siervo de Jahvé que los grandes videntes de Israel habían divisado en la lejanía de los tiempos sufriendo para reparar las prevaricaciones del pueblo de Dios, caución de pecadores conminando a una gloria eterna por el oprobio, el padecimiento y la muerte.

Desde entonces empezó Jesús a manifestar a sus discípulos
que debía subir a Jerusalén y padecer mucho
de parte de los ancianos, de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas,
que debía ser muerto
y resucitaría al día tercero.

Mt., XVI, 21; Mc., VIII, 31; Lc., IX, 22.

Y nota S. Marcos "que decía estas cosas claramente". Pedro se indigna, y acudiendo en su ayuda, le dice: "Lejos de ti tal cosa, Señor, no será esto." Pero Jesús, volviéndose a Pedro, le amenaza:

Apártate, Satán, no me sirvas de escándalo;
tú no sientes las cosas de Dios,
sino las de los hombres (Mt., XVI, 22-23).

Sin embargo, se va a conceder a algunos de los presentes una pregustación de la futura gloria; son aquellos que presenciarán su agonía en Getsemaní, dos de los cuales veinte años más tarde llamará S. Pablo "columnas" (Gal., II, 9): Pedro y Juan, y además, Santiago.

Y seis días después Jesús toma consigo a Pedro, Santiago y Juan, y subieron solos a una montaña elevada. Y se transfiguró en presencia de ellos, sus vestiduras se mostraron con una blancura resplandeciente. Y aparecieron Elías y Moisés hablando con Jesús. Interviniendo Pedro, dijo al Señor: "Maestro, bien es que estemos aquí. Hagamos tres tiendas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías", porque él no sabía qué decir, pues estaban sobrecogidos de miedo.

Y una nube los cubrió y salió esta voz de la nube: "Este es mi hijo muy amado, escuchadle". Y al instante miraron en torno suyo y no vieron con ellos a nadie más que a Jesús (Mc., IX, 2-8; Mt., XVII, 1-8; Lc., IX, 28-36).

Esta visión espléndida no era más que una anticipación; cuando volvieron bajando la montaña, Jesús les prohibió que la refirieran hasta que no hubiese resucitado de entre los muertos. y ellos guardaron la consigna, aunque se preguntaban qué significaría "resucitado de entre los muertos" (Mc., IX, 9-10).

Entre tanto, y a pesar del vivo sentimiento de los suyos (Mt., XVII, 23), Jesús va a renovar y acentuar su predicción hasta dos veces. La última fué mientras hacían camino, y habla a los Doce privadamente:

He aquí que ascendemos a Jerusalén,
y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes [y a los escribas,
y le condenarán a muerte
y lo entregarán a los gentiles,
para ser abofeteado,
flagelado,
crucificado,
y al tercer día resucitará (Mt., XX, 18-19).

Los atributos divinos convergen hacia la víctima designada. Intercesor universal, estará siempre presente en medio de los que oren en su nombre. Remunerador omnipotente, asegura el ciento por uno de los bienes espirituales en este

mundo y la vida eterna en el otro a quienes se desprendan de los bienes o de las afecciones temporales para unirse más estrechamente a El.

En verdad os digo,
si se ponen dos de acuerdo
para pedir cualquier cosa,
les será concedida por mi Padre que está en los Cielos:
porque donde se hallen dos o tres reunidos en mi nombre,
en medio de ellos estaré yo (Mt., XVIII, 19-20).

Después de prometer a sus discípulos que "en el día de la regeneración, cuando se siente el Hijo del hombre en el trono de su gloria", se sentarán ellos también para tomar parte en este gran acto del juicio, añade Jesús:

Cualquiera que abandone
casa, padre o madre, o hijos, o tierras a causa mía,
recibirá mucho más y heredará después la vida eterna.
Mt., XIX, 29; Mc., X, 29-30; Lc., XVIII, 29-30.

Que el Hijo del hombre entre a pie llano en el oficio de Juez universal; prerrogativa esencial del Mesías, no es cosa para maravillarse. Lo que es nuevo es ver cómo en las parábolas modalidades de toda índole realzan la independencia y el carácter personal de esta augusta función. Jesús no está allí como delegado, sino como el hijo de familia que entroja su mies después de haberla purgado de todo rastro de cizaña.

El les dijo (respondiendo a una pregunta sobre la parábola de la cizaña)
El que siembra el buen grano, es el Hijo del hombre;
el campo es el mundo.
La buena simiente son los hijos del Reino;
la cizaña son los hijos del Maligno;
el enemigo que la siembra, el diablo.
La siega es la consumación del siglo;
los segadores, los ángeles.
Así, pues, como se recoge la cizaña y se echa en la hoguera,
así será en la consumación de los siglos.
El hijo del hombre enviará sus ángeles
y recogerán en su Reino todos los escándalos
y todos los obradores de iniquidad

y los arrojarán en la hornaza del fuego.
Allí será el llanto y crujir de dientes.
Entonces, los justos lucirán como soles en el Reino de su Padre.
¡El que tenga oídos para oír, escuche! (Mt., XIII, 36-43).

Jesús es también el Rey a quien sirven los ángeles y el Dios (¿cómo justificar en otro caso esta pretensión inaudita?) que funda la sentencia final en la conducta que hayan observado respecto de El. Como la pecadora cuya historia emocionante conservó S. Lucas, a la cual "se perdonaron muchos pecados", porque también "había amado mucho" al Maestro (Lc., VII, 36-50), un hombre que sirva a Jesús en sus hermanos se salvará, mientras que los corazones duros y egoístas que, por su culpa, no le reconocieron en sus humildes substitutos, serán arrojados lejos de su presencia. "Lo que se haga por uno de ellos estará hecho por Dios".[1]

Cuando venga el Hijo del hombre en su gloria y "todos los ángeles con él" (Zac., XIV, 5) y se siente en la sede de su majestad y comparezcan ante El todas las naciones, irá separando a los unos de los otros como un pastor separa a los corderos de los cabritos, y colocará aquéllos a su derecha y éstos a su izquierda, y dirá entonces a los que están a su diestra:

"Venid, benditos de mi Padre,
poseed el Reino que se os ha preparado desde la creación del mundo,
porque tuve hambre y me disteis de comer;
tuve sed, y me disteis de beber;
era peregrino y me hospedasteis;
desnudo, y me vestisteis.
Estaba enfermo, y me visitasteis;
en prisión, y vinisteis a verme".

Entonces le responderán los justos:
"Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer;
sediento, y te dimos de beber;
cuándo, peregrino, y te acogimos;
desnudo, y te vestimos;
cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y fuimos a visitarte?"

1. M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, p. 486, 1923., "El mismo Elegido de Enoch —es decir, la figura mesiánica más transcendental— no obra más que en el nombre del Señor de los Espíritus, mientras que aquí el Hijo del hombre viene en calidad de Juez soberano en su propia gloria y sobre su trono de gloria."

Y el Rey les dirá:
"En verdad os digo,
cada vez que lo habéis hecho con alguno de mis hermanos los más [pequeños,
conmigo lo hicisteis".

Entonces dirá a los de su izquierda:
"¡Alejaos de mí, malditos,
al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles!
Porque yo tuve hambre, y no me disteis de comer;
tuve sed, y no me disteis de beber;
era peregrino, y no me recibisteis;
desnudo, y no me cubristeis;
enfermo, encarcelado, y no me visitasteis".

Y ellos también responderán:
"Señor, ¿cuándo te vimos con hambre
o con sed,
o peregrinando,
o desnudo,
o enfermo,
o preso,
y no te servimos?"

Y en respuesta, les dirá:
"En verdad os digo,
cada vez que no lo habéis hecho a uno de estos más pequeños,
a mí no me lo hicisteis".

Y éstos marcharán al eterno suplicio,
pero los justos a la vida eterna.

Mt., xxv, 31-46.

Las perspectivas mismas de la Pasión y las que abre muy seguramente la incredulidad de los diriengtes del pueblo judío, sirven a Jesús de ocasión para recordar su dignidad más que mesiánica:

Oíd otra parábola:
Había un padre de familia que plantó una viña,
la rodeó de un seto
y cavó en ella un lagar
y levantó una torre (Isaías, v, 1);
la arrendó a unos labradores y se marchó de viaje.
Al acercarse la estación de los frutos, envió sus criados a los [labradores para recibir de ellos lo pactado en el arrendamiento.

Pero aquellos agricultores se apoderaron de los enviados,
azotaron a uno, mataron a otro y apedrearon al tercero.
Nuevamente envió otros cobradores
en número mayor que antes,
y los trataron de la misma suerte.
Por último les envió su hijo, diciéndose: "¡A mi hijo, al menos le [respetarán!"
Pero ellos, viendo venir al hijo, dijeron entre sí:
"Este es el heredero, matémosle y su herencia será para nosotros".
Y echando mano de él le arrastraron fuera de la viña y le mataron.
¿Qué deberá hacer el dueño de la viña cuando vuelva y se aviste [con los arrendatarios?
Y contestaron los oyentes: "A los malos, les quitará malamente la [vida
y arrendará su viña a otros
que sepan dar el fruto al tiempo conveniente".
Jesús les dijo: "¿No habéis leído nunca en la Escritura:
la piedra que rechazaron los edificadores
será constituída en piedra angular del edificio,
cosa hecha por el Señor
y admirable a nuestros ojos? (Ps. CXVIII (CXVII), 22).
Así os digo yo que se os quitará el Reino de Dios
para darlo a otro pueblo que rinda sus frutos.
Mt., XXI, 33-34; Mc., XII, 1-11; Lc., XX, 9-17.

En otra ocasión, provocando a sus adversarios, pregunta:

"¿Qué os parece a vosotros del Cristo? ¿De quién es hijo?"
Ellos le respondieron:
"De David". Y El entonces: "¿Cómo David, hablando inspirada- [mente,
le llama *Señor*?
Dijo el Señor a mi Señor, siéntate a mi diestra,
hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies (Ps. CX [(CIX), 1).
Si, pues, David le llama *Señor*, ¿cómo es su hijo?"
Mt., XXII, 42-45; Mc., XII, 35-37; Lc., XX, 41-44.

Como los discípulos suyos no tienen más que un Padre, en el sentido primario y trascendental de la palabra, así no tienen más que un Maestro y por esta razón toda enseñanza auténtica se refiere en último término a la suya, como toda paternidad desciende en último análisis de la paternidad de Dios.

No os hagáis llamar maestros:
uno solo es vuestro Maestro, y vosotros todos sois hermanos.

No llaméis a nadie vuestro Padre en la tierra;
uno es vuestro Padre, el que está en el cielo.

Mt., XXIII, 8-9.

Este Maestro único basta para todos los tiempos y para todos los hombres, porque:

El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.

Mt., XXIV, 35.[1]

Y lo que aporta su doctrina en el orden del conocimiento: una Ley que será inmutable, su sacrificio va a realizarlo en el orden de la propiciación y de la alianza:

Y mientras estaban a la mesa, tomando Jesús el pan, lo bendijo, y, partiéndolo, lo dió a sus discípulos diciendo:

"Tomad y comed,
éste es mi cuerpo".

Y tomando la copa del vino, después de dar gracias, se la dió diciendo:

"Bebed todos,
ésta es mi sangre, (sangre) de la alianza (Exodo, XXIV, 8)
derramada por muchos en remisión de los pecados".

Mt., XXVI, 26-28; Mc., XIV, 22-24; Lc., XXII, 19-20 y
[I Cor., XI, 23-26; cf. Heb., IX, 20.

Estas palabras[2] recogen en síntesis prodigiosa los más grandes recuerdos de Israel y las más profundas de sus profecías. Moisés, después de haber promulgado la Ley, asperja con sangre al pueblo, diciendo: "Esta es la sangre de la Alianza que el Señor concluye con vosotros". Lo que Jesús da aquí es también "sangre de la Alianza",[3] pero es

1. Jesús asimila, en este pasaje, sus enseñanzas a las de la Ley, que El lleva a la perfección. La duración y el valor eterno de la Ley eran un lugar común: Strack y Billerbeck, *KTM*, t. I, pp. 244-247.

2. Sobre las alusiones bíblicas, rabínicas y el tenor verbal primitivo (en arameo-palestiniano), véase G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, vols. XIV y XV, pp. 122-160 (Leipzig, 1922). Sobre la teología, M. de la Taille, *Mysterium Fidei*², pp. 53-57 (París, 1924).

3. Esta expresión (*dam berit*), en el uso rabínico posterior, se emplea a menudo para significar la sangre que corría bajo el cuchillo de la circuncisión, señal sensible de la primera alianza entre Dios y Abrahán: Strack y Billerbeck, *KTM*, t. I, pp. 991 y 992.

una Alianza nueva,
no como la Alianza que yo hice con vuestros padres
cuando los tomé por la mano
para sacarlos de Egipto...

Mas, ved cuál será la Alianza
que yo haré con la Casa de Israel.
Cuando lleguen aquellos días, declara Jahvé:
Yo pondré mi ley en ellos
y la escribiré en su corazón.
Y yo seré su Dios;
ellos serán mi pueblo...

Porque yo perdonaré su iniquidad
y no me acordaré más de su pecado.

Jer., XXXI, 31-34 (texto de Condamin).

Que el perdón que hace posible esta intimidad con Dios no tenga lugar sin efusión de sangre, lo implica,[1] no sólo el paralelismo con la antigua Alianza, sino, también, del profundo designio que vincula la entrada en gracia del hombre pecador, a la mediación del Justo padeciendo, al voluntario sacrificio del Siervo de Jahvé, del cual se ha predicho: "Yo te hago Alianza de mi pueblo (Isaías, XLII, 6, y XLIX, 8)[2] y:

...El tomó sobre sí nuestros padecimientos
y cargó con nuestros dolores...
Ha sido herido por nuestros pecados
y molido por nuestras iniquidades.
El castigo que nos salva ha pesado sobre él,
y por sus llagas somos nosotros curados...

Jahvé ha hecho caer sobre él
la iniquidad de todos nosotros.

Y no en vano, porque su sangre será derramada por muchos, por multitudes que él salvará:

1. "Ya que en un sacrificio, y sobre todo en un sacrificio judaico, la sangre es la cosa principal"; Ed. Meyer, *Ursprung und Anfaenge*, t. I, p. 179.
2. Sobre esta expresión, consúltese A. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, páginas 335 y 336.

Si ofrece su vida en sacrificio por el pecado,
tendrá una posteridad, multiplicará sus días;
en sus manos prosperará la obra de Jahvé...

El Justo, mi Siervo, justificará muchedumbres
y cargará con sus iniquidades;
por esto le daré la multitud en porción
y se repartirá el despojo de los fuertes:

Porque se entregó a la muerte
y fué contado entre los pecadores,
mientras que soportaba las faltas de una multitud
y rogaba por los transgresores.

Isaías, LIII, 1, 4-6, 10*b*-12 (texto de Condamin).[1]

Estas profecías admirables están evocadas con tal discreción que no cabe suponer un arreglo tendencioso; y a la vez con tal justeza, que es imposible no ver su reflejo cuando uno las tiene presentes.

## 4. Jesús se declara

A la luz de estas palabras: sugerencias, afirmaciones, promesas y vaticinios, podemos abordar ya el testimonio supremo, el del martirio (en el sentido que justamente ha dado al término el ejemplo de Jesús), al margen del cual podría grabarse lo que el escribano del proceso de Juana de Arco escribió ante la declaración de la heroína afirmando decisivamente el origen divino de su misión: RESPONSIO MORTIFERA.[2] Y es que, con efecto, Jesús, interrogado en nombre de Dios, va a reivindicar, con peligro manifiesto de su vida, en presencia del Alto Tribunal de su pueblo, su dignidad suprema.

1. Véase A. Médebielle, *L'Expiation dans L'Ancien et le Nouveau Testament*, t. I, pp. 187-230 (Roma, 1924).
2. Proceso de reincidencia, sesión del 28 de mayo de 1431; véase en Pedro Champion, *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, vol. I, p. 375, y lám. IV (París, 1920-1921), el facsímil del folio 198 de Ms (Bibl. Nac., fondo latín 5966) del proceso que lleva en el margen las palabras del escribano.

Y llevaron a Jesús a casa del Sumo Pontífice, y se reunieron todos los grandes sacerdotes,[1] los ancianos y los escribas. Pedro le seguía de lejos hasta el interior del atrio del Pontífice, y sentándose con los ministros o criados, se calentaba al fuego.

Pero los grandes sacerdotes y todo el Sanedrín buscaban un testimonio contra Jesús para hacerle morir, y no le encontraban. Porque muchos habían depuesto falsamente contra él, pero no concordaban los testimonios. Y algunos, levantándose, le acusaban en estos términos: "Nosotros le hemos oído decir:

Yo destruiré ese templo hecho de mano de hombre,
y en tres días edificaré otro
no hecho de mano humana".

Pero aquí tampoco las deposiciones eran concordantes. Entonces, levantándose en medio el Sumo Sacerdote, interrogó a Jesús, diciendo: "¿Nada respondes a lo que éstos alegan contra ti?" Mas, Jesús se callaba.

Nuevamente el Sumo Sacerdote le pregunta en estos términos: "¿Eres tú el Cristo, el Hijo del bendito?"[2]

Y Jesús respondió: "Yo lo soy,
y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder de [Dios
y viniendo sobre las nubes del cielo (Daniel, VII, 13; Psal. CX [(CIX), 1).

Entonces, el Sumo Sacerdote, rasgando sus vestiduras, dijo: "¿Qué necesidad hay de testigos? Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece?" Y todos confesaron que era reo de muerte. Y algunos comenzaron a escupirle y a taparle el rostro, y le abofeteaban diciendo: "Profetiza", y los criados le daban de bofetadas.

Mc., XIV, 53-65; Mt., XXVI, 57-68; cf. Lc., XXII, 54-55, 63-71.

Esta escena principal está descrita en términos tan claros, que no necesita comentario alguno. El Sanedrín entero (si hubo alguna excepción, pudo ser Nicodemus, o algún otro vocal menos *seguro*) se reunió para juzgar al profeta peligroso, apresado al fin, atado y despojado de sus medios

1. La misma palabra ἀρχιερεύς se emplea aquí, ya para el Sumo Sacerdote en funciones, Joseph Caifás, ya para los miembros de las grandes familias sacerdotales que, en un tercio, con los ancianos y los principales escribas componían el Alto Tribunal del Sanedrín.

2. El bendito es, como algo más abajo, el Poder, un substituto respetuoso del nombre divino, abreviación de la fórmula entera: El Santo (arameo, la Santidad), bendito sea.

de acción sobre la muchedumbre. Pero no se hace nada sin que se haya obtenido una sentencia en forma, de manera que la culpabilidad del acusado aparezca como verdad legal. Intervienen, por consiguiente, los testigos, cosa obligada en los procedimientos criminales (Deut., XVII, 6; XIX, 15), pero los traídos precipitadamente no logran ponerse de acuerdo, y el asunto no avanza. Unas palabras alegóricas de Jesús sobre la suerte del Templo y la suya propia, interpretadas en sentido literal, parecen ofrecer un terreno de ataque más favorable. Pero los desgraciados que asumieron el cargo de acusadores, ni en esto son capaces de suministrar un testimonio concorde. Sin embargo, la evocación del *Lugar* santo y la audacia inaudita de la afirmación prestan movimiento e interés al debate que languidecía. Caifás siente que se entra en el campo apropiado, el de las reivindicaciones soberanas de Jesús, y apremia al detenido: "Qué. ¿no respondes a esta acusación? Explícate". Pero el Maestro se obstina en su silencio. El Sumo Sacerdote recurre entonces a la conciencia del acusado y le intima el juramento judicial en su forma más solemne[1]: "Luego, ¿eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?"[2] Interrogación que iba seguramente más allá de una confesión pura y simple de mesianismo. Pues esta confesión, suficiente por las repercusiones de orden político que permitía evocar, para justificar una denuncia cerca de la autoridad romana —y tal fué, en efecto, la acusación que hicieron valer cerca de Pilato los enemigos de Jesús (Lc., XXIII, 1-3); Mt., XXVII, 11; Mc., XV, 1-2; Jo., XVIII, 33-40; XIX, 12-15) y que la ironía del Pro-

1. Mt., XXVI, 63*b*: "En el nombre del Dios vivo te conjuro que nos lo digas." Este juramento judiciario es distinto del juramento llamado rabínico, el cual no aparece hasta el tiempo talmúdico. Acerca de las modalidades del primero, véase, Strack y Billerbeck, *KTM*, t. I, pp. 323, 331.

2. Mc., XIV, 61*c*; Mt., XXVI, 63*b*: "Te conjuro que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios." Lc., XXIII, 66-70, tiene un contexto diferente: En una reunión habida al despuntar el día, propone, ante todo, la sola cuestión del Mesías: "Si tú eres el Cristo, dínoslo." Jesús, después de haber hecho resaltar el carácter capcioso de la pregunta ("Si os lo digo, no me creeréis; si yo, a mi vez, os pregunto, no me responderéis"), contesta de esta manera: "Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Padre Todopoderoso." —Entonces— le dicen todos: "¿Eres, pues, el Hijo de Dios?" Y les dice: "Vosotros lo acabáis de decir, sí lo soy." Lo cual en modo alguno significa: "¡Sois vosotros quienes lo habéis dicho!", como alguna vez ha imaginado una exégesis que se pasa de sutil, sino, sencillamente: "Sí, lo soy." "Jesús, como reconoce A. Loisy, *Evangile selon Luc*, p. 542, 1923, se ha llamado claramente Mesías e Hijo de Dios; por otra parte, está claro que los que le preguntaban tomaron esta respuesta como una declaración formal, y nada autoriza a suponer que se hubieran equivocado."

curador retuvo para razonar la sentencia: REY DE LOS JUDÍOS (Mc., XV, 26; Mt., XXVII, 37; Lc., XXIII, 38; Jo., XIX, 19)—, no hubiera bastado, sin embargo, para cohonestar la acusación de blasfemia y la reprobación unánime y escandalizada que se siguió. Por torcido que fuese el procedimiento, y por prevenidos que estuviesen los jueces, hacía falta a la gloria de Caifás y a la perversa alegría de los otros un pretexto legal suficiente. Aunque capaces de un crimen, los peores enemigos de Jesús continuaban siendo, como sucede de ordinario, formalistas acérrimos.[1] Ahora bien, confesarse Mesías no era manifiestamente un crimen o una blasfemia.[2] Por esto la pregunta de Caifás se torna insinuante y capciosa: "¿Tú eres el Cristo, el Hijo del Bendito?" La segunda palabra no es un sinónimo o simple glosa de la primera, va más allá, es una celada tendida al joven temerario, cuyas ambiciones desmesuradas son conocidas. Las palabras sobre la ruina del Templo acababan de recordar una de las expresiones más fuertes, pero había pronunciado otras. Dos veces, los evangelistas han señalado la impresión producida sobre las enemigos de Jesús por algunas de sus declaraciones; ante ellas exclamaban de la misma suerte: "¡Este blasfema!" Y esto era cuando, reivindicando una prerrogativa divina, con un ademán, el Maestro había perdonado los pecados (Mt., IX, 3; Mc., II, 7; Lc., V, 21) y cuando dijo: "Yo y el Padre somos una misma cosa" (Jo., X, 30-33). Mas, he aquí que ahora, respondiendo al Pontífice en pleno Concejo, no sólo se dice Mesías, sino que también desde entonces emplaza a sus mismos jueces. Aun más, por su propia cuenta, menos como siervo que como hijo, señala su lugar a la derecha del Omnipotente en los mismos términos de la profecía de Daniel. Esta audacia de igualarse en cierta manera con la Suprema Majestad, viniendo a autorizar y confirmar las declaraciones anteriores de Jesús, ¡he aquí la blasfemia!

Para estos hombres, los más instruídos y apasionados

1. Mt., XXIII, 23-27. Cf. Lc., XI, 39-42; Mc., VII, 1-23; sobre todo Jo., XVIII, 28; XIX, 31.
2. J. Huby, *L'Evangile selon saint Marc*[7], p. 395 y sig., 1927; M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, p. 572 y sig., 1921; J. Lebreton, *Origines*[6], p. 328, 1927; Strack y Billerbeck (en que se trata a fondo lo tocante a la blasfemia, sus formas diversas y penalidades señaladas, *KTM*, t. I, páginas 1007-1025.

de los cuales esperaban un Mesías, "hombre e hijo del hombre,[1] la actitud del acusado constituía una usurpación sacrílega del derecho incomunicable de Dios. La causa que provocó la condenación no es, por tanto, dudosa; y si para obtener de Pilato un juicio que condujera la sentencia a su efectivo término fué necesario entrar en el terreno político, es lo cierto que el motivo que decidió a los sanedritas fué de orden religioso. Es esta misma indignación la que ruge en las invectivas atroces del día siguiente en el Calvario. Porque no son únicamente los "transeúntes" los que insultan a Jesús "moviendo la cabeza" y repitiendo las famosas palabras recordadas adrede por los amotinadores: "¡Bah! Tú que destruyes el Templo y lo reedificas en tres días, ¡sálvate a ti mismo, desciende de la cruz!" (Mc., xv, 27-29; Mt., xxvii, 38-40; cf. Lc., xxiii, 35),[2] sino que también "haciendo mofa", los príncipes de los sacerdotes, con los escribas y los ancianos, decían: "Ha salvado a los otros y él no se puede salvar. Si es el rey de Israel, que baje de la Cruz y le creeremos. *Confió en Dios, que Dios le libre ahora, si le ama. Porque él ha dicho: Yo soy el Hijo de Dios*" (Mt., xxvii, 41-43; Mc., xv, 31-32, (cit. Ps., xxii (xx), 8)" El tema del justo nunca abandonado por Dios, repetido aquí por los enemigos de Jesús, aparece sin cesar en los Salmos, pero los escribas lo entienden aquí en sentido inmediato y material, despreciando la interpretación espiri-

1. Así lo declara a Justino su interlocutor Trifón (*Diálogo*, cap. 49). Este testimonio, nota el P. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 218, "concuerda perfectamente con todo el contenido de los escritos rabínicos, en tiempos de los Tannas" (es decir: generaciones de doctores que se suceden a partir de Hillel y Schammaï, o, mejor dicho, desde Jesucristo hasta cerca el año 200 ó un poco después). Véase, también, Strack y Billerbeck, *KTM*, t. ii, pp. 333-352, 1924: "La Sinagoga, por muy numerosas que sean las figuras que del Mesías se ha creado, jamás eleva sus mesías por encima del común de los hombres: para ella se reducen a unos ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων", p. 352. Menos de cien años después de la muerte de Cristo, Rabbi Akiba (✝ 135), con el fin de desembarazarse de la dificultad creada por dos palabras de la profecía de Daniel (vii, 9) "su trono era llamado de fuego" y "hasta que los tronos (en plural) fuesen colocados", tuvo la ocurrencia de decir: "No hay en ello contradicción: un trono es para Dios y el otro para David", pero esto le atrajo la reprobación de su contemporáneo José el Galileo (✝ hacia 110): "¿Hasta cuándo, Akiba, profanarás la Gloria? Mejor dirías, ¡un trono es para la justicia (de Dios) y, el otro para la Misericordia!" Y Akiba asintió; *Chagiga*, 14, *a*; en Strack y Billerbeck, *KTM*, t. ii, p. 338.

2. "Si tú eres el Hijo de Dios, baja de la cruz", de Mt., xxvii, 40*b*, es un eco de las palabras de Satanás en el momento de la tentación: "Si tú eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan... Si tú eres Hijo de Dios, arrójate abajo (del Templo), Mt., iv, 3, 6"; A. H. Neile, *The Gospel according to s. Matthew*, p. 420 (Londres, 1915).

tual dada a estos pasajes en las profecías concernientes al Siervo de Jahvé y en el libro de la Sabiduría (II, 13, 16-20).

### 5. Jesús se explica a sí mismo

El cuarto evangelio que abordamos ahora no nos llevará más adelante. ¿Y cómo podría hacerlo? Muchas de las declaraciones que acabamos de transcribir no ceden en alcance ni en fuerza persuasiva a ninguna fórmula joánica. Ya notamos más arriba, y lo van advirtiendo también los críticos más penetrantes de cualquier escuela que sean, que la diferencia en este orden entre el último evangelio y los Sinópticos se ha exagerado mucho; pues difieren más que todo como lo explícito de lo implícito.[1] Lo que dijimos sobre la finalidad, origen y carácter del cuarto evangelio explica esta diferencia de presentación, como también el porqué deliberadamente hemos renunciado, no a hacer valer las declaraciones del Maestro contadas por Juan, sino a insertarlas en la trama formada por los relatos sinópticos. Aquéllas ofrecían una disparidad muy sensible con éstos. Porque, para Juan se trata menos de relatar a Jesús que de explicarlo, de hacer resplandecer en su palabra y actividad la dignidad trascendente y la verdad de la carne del Hijo de Dios, ésta tanto como aquélla; pero con relación a una y otra, la preocupación es menos de historia que de doctrina, aunque la doctrina supone la realidad de la historia.

El autor se dirige a hombres que conocen de modo general, las enseñanzas y vida del Señor, pero a quienes las "profundidades de Satanás" tientan o conturban (Apoc., II, 24), así como las exégesis del filosofismo ambiente y el espiritualismo excesivo e irreal de los más antiguos gnósticos.[2]

A estos teóricos extraviados, el discípulo predilecto recuerda el hecho de Cristo. A esta realidad, a la vez huma-

1. Véase pág. 127 y sig.

2. No va sin alguna vacilación el empleo de esta palabra en esta época: Entiéndase que se refiere a esta primera forma del error agnóstico, caracterizada por la interpolación, entre Dios y el hombre, de Potestades vagamente hipostasiadas ni francamente humanas, ni verdaderamente divinas, y por la creencia en la malignidad fundamental e irremediable de la materia. Véase, sobre esto, B. H. Streeter, *The Four Gospels*, p. 386 (Londres, 1924).

na y sobrehumana, espiritual y sólida, histórica y eterna, él la ha visto con sus propios ojos, oído con sus propios oídos y tocado con sus manos. Juan opone su testimonio a las deducciones, hipótesis y glosas; y en su testimonio es donde llega a nosotros el testimonio de Jesús. Así la personalidad del evangelista es aquí mucho más visible que en los Sinópticos; el estilo privativo suyo, este estilo tan peculiar y original, da fe de ello.[1]

Sólo que esta misma alma ha ido madurando primeramente y este estilo se ha ido formando por la meditación perseverante de la doctrina, actitudes y ejemplos de Jesús.

Y que el evangelio *según* S. Juan sea verdaderamente evangelio de Cristo, no obstante las interpretaciones explícitas y bien conscientes del escritor, y a pesar de los inconscientes "rudimentos de interpretación y de fondo y de formas" derivados de la elección de materiales, de su eslabonamiento y de su presentación, es cosa que nos la garantiza la aceptación unánime y prácticamente indiscutida de la obra, por la Iglesia cristiana, ya en posesión de los Sinópticos.[2] Esto lo confirma la apelación confiada y repetida del autor a la enseñanza primitiva "recibida desde el principio" de la predicación, por aquellos a quienes destina su obra.[3]

Sin atribuir a Jesús cada detalle de su tenor integral,[4] bien que gran número de estas palabras breves y plenas, agudas y refulgentes como espadas, lleven en sí mismas la

1. En ciertas ocasiones, hace notar M. Lepin (*La valeur historique du quatrième Evangile*, t. II, p. 102, nota, París, 1920), parece que el evangelista ha enriquecido un discurso auténtico con un comentario personal; tal es el caso del discurso final de Juan Bautista: Jo., III, 31-36, y del discurso de Jesús a Nicodemos: Jo., III, 16-22. El autor no se toma la molestia de advertir lo que añade él de su propia cosecha, lo presenta de tal manera, como si sus reflexiones propias no fueran otra cosa que el prolongamiento natural del discurso citado. Es de notar que Maldonado admite el hecho por razones de pura exégesis, con más probabilidad, en el caso de Jo., III, 16.

2. "El (el cuarto Evangelio) ha tenido pronta y general aceptación, mas no ha suplantado los otros Evangelios. Estos se encontraban ya demasiado profundamente implantados en sus propios dominios y eran por demás preciosos para los creyentes. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfaenge*, t. III, p. 648, 1923. Véase, también, B. H. Streeter, *The Four Gospels*, p. 393 y siguientes, 1924.

3. Véase el libro I, pág. 172 y sig., y J. Huby, *Saint Jean* (en *Etudes*, 20 de octubre y 5 de noviembre de 1921).

4. Querer, en cada caso, discernir lo que es probablemente obra del evangelista, equivaldría a un esfuerzo de adivinación interminable y, a menudo, estéril. No disponemos casi nunca aquí, como disponemos para los Sinópticos, de textos paralelos, cuyas divergencias nos determinen a señalar la existencia de una parte de redacción y, en cierta medida, nos permitan delimitarla.

prueba de su autenticidad literal, debemos conceder crédito a las declaraciones joánicas, pues ellas reproducen de un modo seguro el pensamiento expresado por el Salvador.

Para S. Juan, Cristo es la Luz, la Verdad y la Vida. El posee originariamente y, por tanto, con plenitud, estos bienes espirituales y supremos y los otorga a quien le place, siendo, no sólo su dispensador soberano y normalmente único, sino también su manantial. Y es tal (y aquí coincidimos con la declaración incomparable traída por los Sinópticos) porque es el Hijo de Dios, único, coeterno con el Padre y una sola cosa con El; ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕσμεν.[1] En apoyo de esta verdad habría que transcribir todo el cuarto evangelio; pero nos contentaremos con algunas alegaciones, las más interesantes o las más significativas.

Jesús respondió (a la Samaritana) diciendo:
"Si supieras el don de Dios
y quien es el que te dice "dame de beber",
serías tú la que le pedirías a él,
y él te daría un agua viva...
Quien bebe de esta agua, volverá a tener sed,
pero el que beba del agua que le daré yo, no volverá a tener sed [jamás,
sino que esta agua que yo le daré será en él
una fuente de agua viva que saltará hasta la vida eterna".

Jo., IV, 10-14.

A los "judíos"[2] que le perseguían porque había curado a un hombre en sábado, Jesús respondió:

"Mi Padre obra hasta ahora,
y asimismo yo" (Jo., V, 17).[3]

Y como esta frase escandalizara a ciertos oyentes, Jesús, lejos de retirarla, reivindica otra prerrogativa divina:

1. Jo., X, 30.
2. Se sabe que por esta expresión, Juan designaba habitualmente ya la masa del pueblo judío que finalmente fué infiel a la gracia de Dios, ya, y más frecuentemente, los corifeos, los jefes de la oposición hecha a la predicación.
3. La palabra de Jesús es equivalente al vocablo notado más arriba en los sinópticos: "el Hijo del hombre es dueño, aún del sábado" (Mt., XII, 8; Mc., II, 28; Lc., VI, 5). Bien que aquí Jesús lo justifica: su actividad, al igual que la del Padre, no está sujeta a ley alguna.

"Porque lo que hace el Padre,
lo hace igualmente el Hijo.
Como el Padre resucita a los muertos y da vida,
así el Hijo da vida a quien quiere.
Porque el Padre a nadie juzga;
todo juicio lo ha reservado para el Hijo,
a fin de que todos honren al Hijo como honran al Padre".

Jo., v, 19*b*, 21-22.

Jesús es el Pan de vida, alimento de la inteligencia, apaciguamiento de la inquietud humana, principio de la vida superior y divina. Pero este Pan, quien lo da es el Padre, y El es el que revela su virtud substancial, y esto por una inspiración apremiante, una imanación santa y por una doctrina que no basta escuchar, sino que es necesario entender. Transcribimos algunas de estas palabras que son superiores a todo comentario. En ellas se expresan las verdades espirituales más elevadas, con una plenitud, que realza la sencillez: son frutos maduros, sazonados y jugosos que la mano de un niño podría arrancar y que toda el hambre de un adulto no llegaría a consumir.

Mi Padre os dará el verdadero pan del cielo,
porque el pan de Dios es el que baja del cielo
y da la vida al mundo.
Ellos le dijeron: "¡Dadnos, Señor, siempre de este pan!"
Jesús les dijo:

"Yo soy el pan de vida.
el que viene a mí no tendrá más hambre,
y el que cree en mí, no tendrá más sed...

Nadie puede venir a mí
si el Padre que me envió no lo trajere...[1]
Que está escrito en los Profetas: *se dejarán todos enseñar por Dios.*[2]

Todo el que escucha al Padre y le oye viene a mí..."

"Yo soy el pan vivo, el que desciende del cielo;
si alguno come de este pan, vivirá eternamente
y el pan que yo le daré es mi carne para vida del mundo."

1. Cf. Os., XI, 4.
2. Cf. Is., LIV, 13; Jer., XXXI, 33 y 34.

Sobre esto discutían los Judíos diciendo: ¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?"

Jesús les dijo:

"En verdad yo os aseguro
que si no coméis la carne del Hijo del hombre
y si no bebéis su sangre,
no tendréis la vida en vosotros...
Porque mi carne es verdadera comida,
y mi sangre, verdadera bebida.
Quien come mi carne y bebe mi sangre,
permanece en mí y yo en él."

Jo., VI, 32*c*-35; 44-45; 51-53; 55-56.

En la larga serie de discusiones habidas durante la fiesta de los Tabernáculos, que se prolongaba por siete días enteros,[1] los derechos del Maestro y sus títulos a ser creído son presentados bajo diversas maneras, profundamente mezcladas con las formas dialécticas entonces en boga entre los rabinos. Pero en esta urdimbre, poco familiar a nuestros hábitos de razonamiento, y que nos parece con frecuencia ineficaz y anticuada, el genio del Maestro abre surcos luminosos.

En el último día, el más solemne de la fiesta, Jesús se levantó, [exclamando:

"¡Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba!
Al que cree en mí (como dice la Escritura)
le correrán del seno torrentes de agua viva."

Jo., VII, 37-38.[2]

En el decurso de una discusión sobre los testimonios, suscitada por los escribas, Jesús hace alusión al testimonio de su Padre. Entonces le interrumpen: "¿Dónde está tú padre?" El respondió:

"Vosotros no me conocéis a mí ni a mi Padre;
si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre."

Jo., VIII, 19.

1. Véase la disertación definitiva de Strack y Billerbeck, *Das Laubhüttenfest*, *KTM*, t. II, pp. 774 a 812.
2. Cf. Is., XLIV, 3; LV, 1; LVIII, 11.

En otra ocasión, habiendo afirmado una vez más su unión con el Padre, repite Jesús su promesa:

"Si alguien observa mi palabra (hace de ella regla de sus acciones), no verá la muerte."

Esta frase provoca una nueva oleada de indignación:

"¡Ahora vemos que tienes demonio! Abrahán murió y los profetas, y tú dices: ¡Si alguien guarda mi palabra, no gustará la muerte jamás! ¿Eres tú más grande que nuestro padre Abrahán, que murió, como también los profetas? ¿Por quién te tienes tú?"

Jesús respondió que si él tratara de glorificarse a sí mismo, su gloria sería vana. Pero es su Padre el que le glorifica, y esta gloria tiene sus raíces fuera del tiempo:

"Abrahán, vuestro padre, saltó lleno de gozo porque debía ver mi día;[1] lo vió y se alegró."[1]

Dijeron, pues, los judíos: "Aun no tienes cincuenta años, ¿y has visto a Abrahán?" y Jesús:

"En verdad os digo:
antes de que existiera Abrahán, soy yo" (Jo., VIII, 52-58).

Una última escena de este drama tiene lugar en la fiesta de la Dedicación[2] o de las Luces en el invierno. Estaba Jesús en el Templo; se paseaba en el pórtico de Salomón, cuando un grupo le rodea y le incita a proclamarse Mesías: "¿Hasta cuándo nos tendrás en la incertidumbre? ¡Si tú eres el Cristo, dínoslo claramente!" El Maestro, aun multiplicando las declaraciones mesiánicas y más que mesiánicas, había, sin embargo, evitado llamarse públicamente el Mesías, por razones de justa prudencia.[3] Sus confidencias en este orden, fuera del círculo de sus apóstoles e íntimos, sólo las habían recibido algunas personas sencillas, como la

1. Sobre el sentido de ἵνα, cf. W. Bauer, *Das Johannes-Evangelium*[2], p. 127, y las autoridades alegadas.
2. Instituída por Judas Macabeo, el 25 del mes de Kasleu, 165 antes de Jesucristo [I Mac., IV, 36 y sig.]. Los judíos la llamaban Chanukka; en griego Ἐγκαίνια.
3. Véase pág. 202.

Samaritana, el ciego de nacimiento, etc. También ahora los provocadores quedarán defraudados. Más que nunca, el Maestro afirmará su dignidad soberana, pero lo hará en términos tales, que lo entiendan, para dicha suya, los hombres de buena voluntad, y que los adversarios, después de alardear de su triunfo como si lo hubiesen sorprendido en blasfemia, vengan a estrellarse contra la majestad de las *Escrituras*.

Después de apelar al testimonio de las obras que realiza en nombre de su Padre, Jesús explica porqué sus contradictores no creen en lo mismo que ven, porque la mala disposición de sus corazones los tiene obcecados. No están conformes con la doctrina de la luz porque aman sus tinieblas. No oyen la voz del Maestro porque son ineptos para formar parte de su rebaño.

Vosotros no creéis porque no sois de mis ovejas.
Mis ovejas escuchan mi voz,
y yo las conozco,
y ellas me siguen,
y no perecerán jamás,
y nadie las arrancará de mi mano
y yo les doy la vida eterna,
Lo que mi Padre me ha dado es más grande que todo,
y nadie puede arrebatarlo de la mano de mi Padre:
yo y mi Padre somos una misma cosa.

En seguida los judíos cogieron piedras para arrojárselas, pero Jesús les dijo:

"¿No está escrito en vuestra Ley:
*Yo he dicho: vosotros sois dioses?*[3] Ps., LXXXII (LXXXI).[1]
Si, pues, se llama *dioses* a aquellos a quienes se dirigió la palabra de Dios (y no se pueden anular las Escrituras,)
yo, a quien el Padre ha consagrado y enviado al mundo,
¿puedo ser acusado de blasfemo porque dije: soy hijo de Dios?
Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis;
pero si las hago y no me queréis creer a mí,
creed en mis obras,
y aprended y sabed que mi Padre está en mí y yo en mi Padre."

Jo., X, 22-38.

1. Esta argumentación mira al empleo del vocablo conforme al uso escriturario, y, por consiguiente, incontrovertible. (Jesús hubiese podido apelar

Entretanto, "la hora" de Jesús "era llegada", y esta vez con la fiesta de la Pascua. Entre los muchos atraídos a Jerusalén por la fiesta, nos muestra Juan un pequeño grupo de griegos, esto es, de gentiles "temerosos" de Dios, semiprosélitos afiliados al pueblo de Israel, sin estar incorporados aún a él por la circuncisión, y que formaban en las sinagogas de la Diáspora o la Dispersión una discreta clientela. Les estaba prohibida la manducación del cordero, pero podían llevar ofrendas, prometidas o voluntarias, lo que les hacía participar en cierta medida en las alegrías de los hijos de Jahvé. Un poco tímidamente y valiéndose de intermediarios: —Felipe, que era de Betsaida en Galilea, villa de vecindario y lenguas mezcladas,[1] después Felipe y Andrés—, estos hombres piden ver al Maestro. Jesús discierne en ellos las primicias de una cosecha abundante, puesto que el Evangelio deberá encontrar entre sus similares un gran número de sus primeros y mejores adeptos, y les dice:

"Ha llegado la hora de la exaltación del Hijo del hombre.[2]
En verdad, en verdad, os digo,
si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, queda solo,
pero si muere, lleva mucho fruto.
Quien ama su vida, la pierde,
y quien aborrece su vida en este mundo, la guarda para la vida eterna.
...Ahora mi alma está turbada, y ¿qué diré yo?
Padre, sálvame de está hora.
Mas para esta hora es para la que he venido:
Padre, glorifica tu nombre!" (Jo., XII, 20-28).

En el círculo íntimo, el tono del Maestro adquiere un matiz de dulzura penetrante, en estas horas decisivas y trágicas; sería preciso transcribir todas estas palabras divinas, y, ¡desventurado el que no reconozca en ellas este acento

a la Ley misma: Exodo, VII, 1, y XXII, 8. Pero era cosa corriente entonces citar las palabras de los Salmos como parte de la Ley. Ejemplo en Strack y Billerbeck, *KTM*, t. II, pp. 542-543.) En lo esencial, Jesús no rectifica nada.

1. G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*[3], p. 177, 1924. La expresión de Ἕλληνες y el interés de encontrar un introductor de habla griega no implican necesariamente que estas gentes fuesen de raza helénica. "Para designar a un gentil, el judío o el cristiano del tiempo neotestamentario, casi no tiene otra palabra que Ἕλλην". W. Bauer, *Das Johannes-Evangelium*[2], pág. 156.

2. Acerca de la traducción de αἶν, véase J. Viteau, *Etudes sur le grec du Nouveau Testament*, p. 74 (París, 1893).

inefable y único! Una frase del Evangelista nos podrá servir de digna introducción: "Antes del día de la fiesta pascual, Jesús, sabiendo que era llegada su hora de pasar de este mundo a su Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en este mundo, los amó hasta el fin".[1]

"Vosotros me llamáis *Señor y Maestro,* y decís bien, porque lo soy. Si, pues, yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros os los debéis lavar los unos a los otros." (Jo XIII, 13-14).

"Que no se turbe vuestro corazón.
Creéis en Dios, creed también en mí...
Si yo voy a preparar vuestro lugar,
volveré y os llevaré conmigo,
para que, donde esté yo, estéis también vosotros,
y ya sabéis el camino del lugar a donde voy..."

Tomás le dijo: "Señor, no sabemos a dónde vas; ¿cómo sabremos el camino?" Jesús le dijo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida."
"Nadie viene al Padre si no es por mí" (Jo, XIV, 1; *3b*-6).

Dícele Felipe: "Señor, muéstranos el Padre y basta." Jesús le dijo: "Tanto tiempo que estoy con vosotros, ¿y no me habéis conocido, Felipe?

El que me ve a mí ve al Padre.
¿Cómo dices tú, muéstranos el Padre?
¿No creéis que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí?"
Jo., XIV, 8-10*a*.

"Yo soy la vid verdadera, y mi Padre el cultivador:
El quitará toda la rama que no dé fruto en mí
y purgará el sarmiento que da fruto
para que dé más fruto.
Así como el sarmiento no da fruto de sí mismo
si no permanece unido a la vid,
así vosotros si no continuáis unidos a mí.
Yo soy la vid; vosotros, los sarmientos." (Jo., XV, 1-5).

1. Jo., XIII, 1, "hasta el fin" y "hasta el extremo límite de lo posible; hasta lo último": εἰς τέλος, significa las dos cosas (ejemplos en W. Bauer, *Das Johannes-Evangelium*², p. 162), y es, sin duda, por esto por lo que Juan lo ha escogido. El mejor comentario, el más honroso para la naturaleza humana, es el de San Francisco: "Mi Señor y mi Dios, te doy mi corazón y mi cuerpo, pero, ¡con qué gozo quisiera hacer algo más por amor tuyo, si yo supiera cómo!" J. Joergensen, *Saint François d'Assise,* trad. francesa, página 106, ed. 1909.

"Este es el mandamiento mío,
que os améis los unos a los otros como yo os he amado.
Nadie tiene mayor caridad
que el que da la vida por sus amigos.
Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que yo os he mandado.
Ya no os llamaré siervos,
porque el siervo no sabe lo que hace su señor;
os he llamado amigos,
porque todo lo que oí de mi Padre lo he manifestado a
[vosotros"

Jo., xv, 12-15.

"Tened confianza, yo he vencido al mundo" (Jo., xvi, 33c).

Habiendo hablado así Jesús levantó los ojos al cielo y dijo.
"Padre, llega la hora,
glorifica a tu hijo para que el hijo te glorifique,
así como le has dado poder sobre toda carne
para que él dé la vida eterna a todos los que le diste.
Pero esto es la vida eterna:
que te conozcan a ti solo Dios verdadero
y a Jesucristo, a quien tú has enviado.
Yo te he glorificado en la tierra,
consumando la obra que me encomendaste;
ahora, tú, Padre, glorifícame cerca de ti
con aquella claridad que yo tuve junto a ti antes de que fuese el mundo."

Jo., xvii, 1-6.

"Yo no estoy ya en este mundo,
pero ellos están en este mundo
y yo voy a ti.
Padre santo, conserva en tu nombre a los que me has dado.
¡que sean una sola cosa como nosotros!
Cuando yo estaba con ellos, yo guardaba en tu nombre a aquellos que
[me habías dado.
Y yo los he guardado bien, ninguno de ellos ha perecido — sino es
el hijo de perdición, para que se cumpla la Escritura.

Yo les he dado tu palabra
y el mundo los ha aborrecido...
No te pido que los saques del mundo,
sino que los guardes del Maligno.
Ellos no son del mundo, como tampoco yo lo soy.
Conságralos en la verdad,
la verdad es tu palabra...

No ruego por ellos solamente,
sino también por aquéllos que, gracias a tu palabra, han de creer en mí:
que sean todos uno;
como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que estén ellos también en nosotros;
para que crea el mundo que tú me has enviado."

Jo., XVII, 11-13; 14*a*, 15-17; 20-21.

## Conclusión

Después de esto, podrán buscarse reparos a tal o cual texto o, si se quiere, a una serie entera de los alegados, pero el conjunto se sostiene por su volumen, ***mole sua stat,*** y la historicidad substancial de los documentos basta para poner fuera de duda el sentido y el alcance del testimonio de Jesús. Porque no se trata de interpolaciones, de detalles o de adornos sobrecargando en éste o aquel punto la historia evangélica, sino de toda su trama. Indudablemente, Jesús se ha dado por un profeta, un enviado de lo alto, el hijo de Dios.

Pero estos títulos pueden reivindicarse de varias maneras, que es fácil reducir a dos en cuanto a lo esencial.

La primera es la que han adoptado, en pos de los grandes videntes de Israel, Juan Bautista y los apóstoles de Cristo, desde Pedro y Pablo hasta nuestros contemporáneos, los misioneros cristianos de cualquier confesión, un David Livingstone o un Carlos de Foucauld. Aun reclamando para el mensajero de Dios la autoridad indispensable, en este género de magisterio el profeta no se sale de su misión pedagógica: se presenta, como hombre hablando a otros hombres, como siervo conversando desde el mismo plano con sus hermanos en humanidad. "Cuando Pedro entraba, Cornelio, llegándose a él, cayó a sus pies; mas, Pedro le levantó diciendo: ¡Yo también soy un hombre!" (Hechos, x, 25-26).

El maestro es entonces una voz, un embajador de Dios, delegado por El; aun en sus funciones más elevadas tiene presente y hace notar que sus derechos están estrictamente delimitados por las exigencias de su misión. Fuera de este terreno, tendrá opiniones, preferencias, deseos; pero todo ello permanecerá humano, precario y discutible.

Cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo, y yo de Apolo, y yo de Cefas, y yo de Cristo. Pero, entonces, ¿está Cristo dividido? ¿Acaso Pablo ha sido crucificado por vosotros o habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?...

Que nadie, pues, coloque su gloria en los hombres.
Todo es vuestro,
lo mismo Pablo, que Apolo, que Cefas,
el mundo, la vida, la muerte, lo presente, lo futuro;
todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo, de Dios.

I. Cor., I, 12-13; III, 21-23.

Un buen profesor, al comenzar su tarea, tiene el intento de ser útil, y una vez bien iniciado su discípulo, ya no le toca sino desaparecer. Así los maestros excelentes del orden religioso no aspiran a una autoridad sin condiciones. Su misión es excitar, despertar y transmitir la antorcha que han recibido. Y cuanto mejor comprenden su oficio, aparece más profundamente el hiatus, más grande la distancia que separa al servidor del Maestro único, al iniciador humano, de aquel que le envía y comisiona:

Y yo caí a sus pies para adorarle. Mas (el ángel) me dijo: "¡No hagas eso! ¡Yo soy compañero tuyo de servicio y aquel de tus hermanos que guardan el testimonio de Dios!" (Apoc., XIX, 10).

Sin embargo, se puede concebir otro género de magisterio exento de limitaciones. Entonces se abate en favor del maestro la barrera infranqueable —tanto más visible cuanto el hombre está espiritualmente mejor informado— que separa lo creado de lo infinito. La autoridad del profeta no se muestra ya limitada a una función, a una época, a una misión determinada. No se presenta ya él como un instructor inicial o temporal, sino como universal ejemplo que todos deben esforzarse en imitar. Sus acciones se consideran como normativas; su influencia, como inagotable. No se prevé la hora en que, suficientemente aprendida la lección y la iniciación consumada, pueden los discípulos arrinconar, aun con todos los respetos, un magisterio considerado ya inútil, porque su objeto ha sido ya evacuado. En una palabra, que el maestro no se considera ya como un medio de iluminación o de progreso, sino como el mediador

único y necesario, no es sólo canal, es la fuente. Vale por lo que enseña, pero también por lo que es, por la dignidad de su persona más aún que por la importancia de sus lecciones. No es un camino; es el camino; no transmite la vida, sino que la da. No es una luz en el mundo, es la luz del mundo. Por eso hace promesas que Dios sólo puede garantizar; reclama para sí lo que sólo Dios puede exigir.

Esta segunda clase de dominio y autoridad es la que reivindicó entre los hombres sanos de espíritu que conocemos por la historia, únicamente Jesús de Nazaret.

## CAPITULO II

# LA PERSONA DE JESUS

### El problema de Jesús: los datos

En presencia de estas reivindicaciones, lo que se experimenta desde luego es una extraña sensación de desorientación y de sorpresa. De buen grado haríamos eco a los emisarios del Sanedrín que, teniendo orden de prender al Nazareno, se excusan de no haberlo realizado porque "jamás hombre alguno había hablado como aquel hombre" (Jo., VII, 46).

Pondérese en particular el papel que en ellas se atribuye a la persona del Maestro en la obra de salud y redención: el vincular los destinos de las almas y del Reino de Dios regulados a relaciones del hombre individual y social con la doctrina, ejemplo, virtud purificadora y amor personal de Jesús; estas escalas y jerarquías de valores tan desconcertantes; y esto, aun en el momento (y quizá sobre todo en aquel momento) en que Jesús reconoce unos límites o una impotencia a su naturaleza humana. Véanse sino unas palabras suyas, de indiscutible y evidente autenticidad, y de innegable importancia:

> Por lo que hace a aquel día y hora, nadie lo sabe;
> ni los ángeles del cielo
> ni el Hijo,
> sino el Padre únicamente (Mc., XIII, 32).
> El Padre es mayor que yo (Jo., XIV, 28).[1]

1. El sentido de estas palabras aparece claramente en el pasaje aquel en que Jesús dice a sus apóstoles: "Si me amaseis, ciertamente os alegraríais

Del mismo modo, en las relaciones filiales que sugiere a sus discípulos en orden a Dios, "Jesús no identifica jamás su posición y la de ellos. Enseña a sus discípulos a decir: Padre *nuestro;* pero El no habla así, sino que dice: *vuestro* Padre y: mi Padre".[1]

Sus exigencias no son menos exorbitantes que sus promesas. El amor de preferencia que reclama lo presenta como un motivo indiscutible de justificación y prenda de eterna salud; es un deber de religión que está por encima de los más sagrados intereses de familia —y eso que estas obligaciones las había él reforzado y restituído a su dignidad primera con la institución que les da origen. Es un manantial vivo e inagotable de pureza moral y de fortaleza.

de que yo vaya al Padre, ya que el Padre es mayor que yo." Se trata, pues, aquí, del Cristo viador, en marcha hacia la gloria "cuyo resplandor la Encarnación había reducido, y, en cierta manera, limitado" (Alfredo Durand, *Le discours de la Cène*, en *RSR,* t. I, p. 538, 1910). Esta interpretación es también la del P. M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean,* p. 394 y sig., 1925. Ambos se refieren al florilegio patrístico compilado por B. F. Wescot sobre este pasaje, *The Gospel according to S. John,* nota adicional al capítulo XIV, pp. 26-28; y en particular a la opinión de S. Cirilo de Alejandría en su vasto *Commentaire sur saint Jean,* X, 1, *PG,* 74, cols. 308-325. En ella, el doctor Alejandrino glosa, en suma, la famosa descripción de la Encarnación, que se lee en la Epístola a los Filipenses, II, 5-10. Igual a su Padre en esencia, porque "es en forma de Dios", el Verbo se anonadó al tomar naturaleza humana, "forma servil", que le hace susceptible de una glorificación ulterior. Tal es la que el Padre le confirió por la resurrección, y ésta es la razón por la cual deben los discípulos alegrarse de la inminencia de esta hora.

Esta opinión no excluye la razón aducida por la mayor parte de los Padres antiguos acerca de esta "mayoridad" o "primacía" o "precedencia", τὸ μεῖζον, del Padre. Ella, más bien, la supone, ya que toda la misión del Verbo encarnado conviene, por excelencia, a su carácter de Hijo, y, por ende, engendrado, segundo en cuanto al origen, habiendo recibido del Padre todo lo que tiene. Es precisamente esto lo que los antiguos Doctores entendían cuando trataban de poner en claro "este delicado matiz de una precedencia paternal, sin superioridad de gloria"; T. de Régnon, *Etudes de Théologie positive sur la sainte Trinité,* III, *Théories grecques des Processions divines,* estudio XV, 3: la Primacía del Padre (París, 1898). En esta obra figuran todos los textos esenciales, en particular el de S. Gregorio de Nacianzo, el cual adopta las dos opiniones y establece una jerarquía entre ambas, *Orat. Theologie.,* t. IV, p. 7; *PG,* 36, cols. 112 y 113.

1. J. Lebreton, *Origines*[6], p. 204. "Aun en las ocasiones en que se dirige a ellos, hace Jesús esta distinción: "Preparo el Reino en favor *vuestro,* de la misma manera que *mi* Padre lo ha dispuesto en mi favor." "He aquí que yo hago descender sobre *vosotros* el prometido de *mi* Padre" (Lc., XXII, 29; XXIV, 49). Y por otra parte: "Vuestro Padre que está en el cielo dará lo que es bueno a aquellos que le invocan", "Vuestro Padre celestial sabe que tenéis necesidad de todas estas cosas" (Mt., VII, 11; Lc., XI, 13). Hay evidentemente en ello, concluye J. Lebreton, algo más que un mero hábito de expresión, en un maestro tan humilde y tan solícito de predicar con el ejemplo. Esta solicitud constante de hacer distinción entre su oración y la de sus discípulos y su filiación de la de los mismos, sólo puede explicarse diciendo que la impone imperiosamente el hecho de estar plenamente consciente de lo que es El y de lo que son ellos."

De estas comprobaciones surge un dilema: o Jesús era y sabía que era lo que afirmaba ser, o habría que tenerle por un desgraciado iluso, digno de lástima.

Los que no aceptan el primer miembro de la disyuntiva, tratan también de esquivar el segundo. Y efectivamente, no parece oportuno ni conveniente discutir aquí con adversarios ficticios o inexistentes científicamente, la hipótesis de que Jesús fué un simple impostor o un demente. Con un gesto desdeñoso y decisivo, Renán descarta esta última necedad: "El loco jamás tiene éxito. Hasta ahora no se ha visto jamás que un espíritu perturbado influya de un modo serio sobre la marcha de la humanidad".[1]

Jesús fué, por el contrario, un hombre religioso, sabio, santo; es el honor común de todo el que lleva un corazón humano. Situado "en la más alta cumbre de la grandeza humana... superior en todo a sus discípulos... principio inagotable de conocimiento moral, la más alta de aquellas columnas miliares que muestran al hombre de dónde viene y a dónde debe dirigirse; en él se ha condensado todo lo que hay de bueno y de elevado en nuestra naturaleza".[2]

Los más radicales entre los exegetas contemporáneos no son menos expresivos en esta materia. Yo elijo expresamente entre ellos a aquel que más novedad ha sabido dar a las cuestiones por él tratadas, el recién fallecido Guillermo Bousset[3]: "Por su firmeza enteramente heroica, por su abnegación absoluta, por su estimación exclusiva de lo que es más noble y supremo, que llega hasta el desprecio de los demás, ciertamente Jesús permanece a una distancia infranqueable de nosotros —en una austeridad solitaria e inaccesible,[4] ante la cual nos sobrecoge el temor. No nos atrevemos a medirnos con El ni a colocarnos a par del Héroe. Pero El sigue siendo la conciencia de los que en El creen; sus palabras son el acicate que no les permite el reposo. Jesús fija con claridad soberana la dirección en que debe-

1. *Vie de Jésus*[14], p. 80.
2. *Vie de Jésus*[14], pp. 465, 468 y 474. Por lo demás, no ignoro las pérfidas reticencias que acompañan a estas altas alabanzas. Mas, yo transcribo aquí la opinión de un adversario; no pretendo ponderar el testimonio de un justo.
3. Muerto en Giessen el 15 de marzo de 1920.
4. *Furchtbarkeit.* Encajaría bien aquí la palabra italiana *terribilità.*

mos caminar, aunque nos sea forzoso quedar muy lejos de El".[1]

Esto por lo que hace a la santidad del Maestro. Veamos lo referente a su amabilidad. "En su actitud para con los pecadores es donde Jesús encuentra sus más regios triunfos. Este es el milagro de los milagros, que El, que se presenta a sus discípulos con exigencias morales tan elevadas, tan graves y tan difíciles, puede estar al mismo tiempo tan lleno de misericordia y con una ternura femenina, dondequiera que encuentre a un alma humana retorciéndose impotente en el lecho de la culpa. El, para quien nadie hacía nunca lo bastante, se contentaba con las más pequeñas pruebas de benevolencia; El, que situaba su blanco a tanta altura, en lo infinito, se gozaba al comprobar el más pequeño avance, aun con paso inseguro, por la nueva senda; El, que quería producir un incendio se llenaba de alegría al ver la más ligera centella de lo divino brillar sobre el alma de un hombre".[2]

Y ved aquí, por lo que se refiere a su dignidad:

"(En materia de religión), Jesús tenía conciencia de pronunciar la última palabra, la palabra decisiva; poseía la certidumbre de ser el Consumador, en pos del cual no vendría ninguno. La seguridad, la fuerza sencilla de su acción, la irradiación luminosa, la claridad, la frescura de todo su ser se apoya en este fundamento. No se puede borrar de su retrato, sin destruirlo, esta conciencia de ser el Consumador, a cuya persona formarán séquito el curso de todos los tiempos y todo linaje de discípulos".[3]

Que un hombre tal hubiera adoptado, privada y públicamente, así en las efusiones de su piedad, como bajo el golpe de la contradicción, ante sus íntimos, como ante los indiferentes y los adversarios, la actitud observada por Jesús de Nazaret, que se hubiese mantenido en ella hasta el precio de su vida, esto es cosa de gran importancia y que invita a la reflexión. ¿Sabía él, realmente, lo que decía? ¿Quería verdaderamente decirlo? Lo que nosotros podemos saber de sus hábitos de espíritu, de su carácter, de su persona, ¿nos

1. *Jesús*, p. 72. Esta traducción está calcada de la tercera edición (Tubinga, 1907).
2. *Ibid.*, pp. 73-74.
3. *Ibid.*, p 82.

De estas comprobaciones surge un dilema: o Jesús era y sabía que era lo que afirmaba ser, o habría que tenerle por un desgraciado iluso, digno de lástima.

Los que no aceptan el primer miembro de la disyuntiva, tratan también de esquivar el segundo. Y efectivamente, no parece oportuno ni conveniente discutir aquí con adversarios ficticios o inexistentes científicamente, la hipótesis de que Jesús fué un simple impostor o un demente. Con un gesto desdeñoso y decisivo, Renán descarta esta última necedad: "El loco jamás tiene éxito. Hasta ahora no se ha visto jamás que un espíritu perturbado influya de un modo serio sobre la marcha de la humanidad".[1]

Jesús fué, por el contrario, un hombre religioso, sabio, santo; es el honor común de todo el que lleva un corazón humano. Situado "en la más alta cumbre de la grandeza humana... superior en todo a sus discípulos... principio inagotable de conocimiento moral, la más alta de aquellas columnas miliares que muestran al hombre de dónde viene y a dónde debe dirigirse; en él se ha condensado todo lo que hay de bueno y de elevado en nuestra leza".[2]

Los más radicales entre los exegetas contemporáneos no son menos expresivos en esta materia. Yo elijo expresamente entre ellos a aquel que más novedad ha sabido dar a las cuestiones por él tratadas, el recién fallecido Guillermo Bousset[3]: "Por su firmeza enteramente heroica, por su abnegación absoluta, por su estimación exclusiva de lo que es más noble y supremo, que llega hasta el desprecio de los demás, ciertamente Jesús permanece a una distancia infranqueable de nosotros —en una austeridad solitaria e inaccesible,[4] ante la cual nos sobrecoge el temor. No nos atrevemos a medirnos con El ni a colocarnos a par del Héroe. Pero El sigue siendo la conciencia de los que en El creen; sus palabras son el acicate que no les permite el reposo: Jesús fija con claridad soberana la dirección en que debe-

1. *Vie de Jésus*[14], p. 80.
2. *Vie de Jésus*[14], pp. 465, 468 y 474. Por lo demás, no ignoro las pérfidas reticencias que acompañan a estas altas alabanzas. Mas, yo transcribo aquí la opinión de un adversario; no pretendo ponderar el testimonio de un justo.
3. Muerto en Giessen el 15 de marzo de 1920.
4. *Furchtbarkeit.* Encajaría bien aquí la palabra italiana *terribilità.*

mos caminar, aunque nos sea forzoso quedar muy lejos de El".[1]

Esto por lo que hace a la santidad del Maestro. Veamos lo referente a su amabilidad. "En su actitud para con los pecadores es donde Jesús encuentra sus más regios triunfos. Este es el milagro de los milagros, que El, que se presenta a sus discípulos con exigencias morales tan elevadas, tan graves y tan difíciles, puede estar al mismo tiempo tan lleno de misericordia y con una ternura femenina, dondequiera que encuentre a un alma humana retorciéndose impotente en el lecho de la culpa. El, para quien nadie hacía nunca lo bastante, se contentaba con las más pequeñas pruebas de benevolencia; El, que situaba su blanco a tanta altura, en lo infinito, se gozaba al comprobar el más pequeño avance, aun con paso inseguro, por la nueva senda; El, que quería producir un incendio se llenaba de alegría al ver la más ligera centella de lo divino brillar sobre el alma de un hombre".[2]

Y ved aquí, por lo que se refiere a su dignidad:

"(En materia de religión), Jesús tenía conciencia de pronunciar la última palabra, la palabra decisiva; poseía la certidumbre de ser el Consumador, en pos del cual no vendría ninguno. La seguridad, la fuerza sencilla de su acción, la irradiación luminosa, la claridad, la frescura de todo su ser se apoya en este fundamento. No se puede borrar de su retrato, sin destruirlo, esta conciencia de ser el Consumador, a cuya persona formarán séquito el curso de todos los tiempos y todo linaje de discípulos".[3]

Que un hombre tal hubiera adoptado, privada y públicamente, así en las efusiones de su piedad, como bajo el golpe de la contradicción, ante sus íntimos, como ante los indiferentes y los adversarios, la actitud observada por Jesús de Nazaret, que se hubiese mantenido en ella hasta el precio de su vida, esto es cosa de gran importancia y que invita a la reflexión. ¿Sabía él, realmente, lo que decía? ¿Quería verdaderamente decirlo? Lo que nosotros podemos saber de sus hábitos de espíritu, de su carácter, de su persona, ¿nos

1. *Jesús*, p. 72. Esta traducción está calcada de la tercera edición (Tubinga, 1907).
2. *Ibid.*, pp. 73-74.
3. *Ibid.*, p 82.

autoriza para tenerle por un hombre exaltado, raro, excéntrico, propenso a la ilusión? He aquí el problema. Antes de abordar el estudio de las soluciones que han sido propuestas, conviene examinar atentamente los datos de hecho. Mas, para interpretar estos datos habremos de renunciar de un golpe a las facilidades que se otorgaba Renán y que tantos otros han hecho suyas. No hay vestigio alguno de una evolución en la idea que Jesús formaba de su propia persona en el transcurso de su carrera pública. La misma brevedad de esta carrera, ya por sí sola hace inverosímil esta cómoda hipótesis. Sobre todo, que están ahí los documentos en que aparece lo que ahora se llama "la conciencia mesiánica" de Jesús, como cosa formada y perfecta desde el primer momento. Es una simple comprobación ante la cual se derrumba todo este andamiaje de psicología sutil que se consume queriendo explicar por qué sugestiones o bajo qué presión de los hombres o de otras circunstancias el dulce predicador del Reino, el modesto profeta de Nazaret, había llegado a las declaraciones más que mesiánicas del fin. Los autores más heterogéneos y hasta los racionalistas más decididos se han visto obligados a retroceder en este punto. "Marcos no sabe nada de una evolución de Jesús", dice sin ambages Alberto Schweitzer.[1]

"Nada sabe de las consideraciones pedagógicas que habrían dictado la actitud reservada de Jesús en presencia de sus discípulos y del pueblo. No sabe nada del combate librado en el corazón de Jesús ante una idea mesiánica toda espiritual y otra política y popular. Tampoco sabe que haya existido una diferencia sobre este punto, entre la concepción de Jesús y la del pueblo, etc." Con más gradaciones y con un sentido más justo de la economía en la manifestación mesiánica de Jesús, W. Sanday, J. Wellhausen, Ad. von Harnack, P. Wendland,[2] F. C. Burkitt, Juan Weiss,[3] no por eso son menos afirmativos en el punto esencial.[4] A. Loisy

1. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* p. 370 (Tubinga, 1913). Es cosa sabida que el radicalismo de Schweitzer no autoriza a tratarle de racionalista.

2. *Die Urchristlichen Literatur-Formen*[3], p. 269, nota I (Tubinga, 1912): "A buen seguro que Jesús, desde el principio, está en plena posesión de su dignidad y de su poder mesiánico."

3. *Das Urchristentum,* t. I, p. 546 (Gotinga, 1917).

4. Pueden verse otros autores: H. Monnier, W. Wrede, citados en el mismo sentido por J. Lebreton, *Origines* (sexta edición, pp. 262-263, notas).

observa, hasta con justeza, que los hechos hubieran debido influir en sentido inverso del que conjeturan los historiadores liberales, abatiendo en vez de exaltar los primeros entusiasmos de Jesús.[1]

Nosotros le vemos, en efecto, desde el principio de su predicación, pensar, hablar y obrar como Mesías: *qualis ab incepto.* La historia evangélica se abre por el relato de la tentación: ahora bien, esta tentación es esencial y, por decirlo así, específicamente mesiánica. Todo el fin del tentador es hacer desviar en sentido egoísta, carnal y prestigioso, una vocación de la cual el tentado tiene plena conciencia. Inmediatamente después, en Nazaret como en Cafarnaún, Jesús decide, enseña con autoridad, se aplica las profecías antiguas, lanza los demonios, se atrae discípulos (que eleva a la dignidad de "pescadores de hombres"), perdona los pecados, cura y dispone soberanamente de las observancias legales. Ninguna huella de aplazamiento, de indecisión, de temor; ningún vestigio de una vocación vislumbrada, combatida y finalmente aceptada. Hay más, y esto es decisivo: Jesús domina en todos los momentos su mensaje: él no es arrastrado, ni poco ni mucho, por las esperanzas, los entusiasmos o las oposiciones que se van manifestando. Según la frase del Apóstol, "su espíritu le está sometido". Impone silencio a los energúmenos, sella los labios de los favorecidos con sus milagros, huye de los honores reales, atempera su acción a las disposiciones de sus oyentes, a la oportunidad y a las circunstancias. Prohibe a sus discípulos decir que El es el Mesías; en una palabra, el único desarrollo que se puede comprobar en los evangelios es el aumento, en el alma de los discípulos, de la fe en el Maestro— pero no el de la fe del Maestro en su misión.

Esta primera observación que hemos hecho nos lleva al estudio directo de lo que fué en realidad el testimonio de Jesús tocante a Dios.

1. *Les Evangiles Synoptiques,* t. I, p. 212 (Ceffonds, 1907): "Uno no acierta a ver claramente cómo las experiencias hechas por Jesús habrían podido llevarle al convencimiento de que era realmente el Mesías, dado caso de que no estuviera persuadido de ello desde un principio. Las dificultades que no tardaron en contrabalancear sus éxitos habrían más bien sugerido la duda que la certeza... Los evangelios no contienen, en realidad, el testimonio de una evolución que se hubiera obrado en la conciencia del Salvador."

## 1. La religión de Jesús

"Habiendo hablado Dios, en otros tiempos, de muchos modos a nuestros padres, por medio de los profetas, últimamente nos habló, en nuestros días por el Hijo, al que ha constituído heredero de todas las cosas y por el cual también ha creado los mundos... Moisés fué fiel en toda la casa, como un siervo de Dios, para decir lo que tenía que decir. El Hijo ha sido fiel como un Hijo en su propia casa." Estas palabras de la Epístola a los Hebreos (I, 1-2; III, 5), caracterizan de modo excelente la actitud del Maestro, en términos que recuerdan los que El mismo empleó en la Parábola de los Viñadores ingratos: viendo maltratados a sus siervos, al Padre de familias se le ocurre otra idea: "¡Respetarán a mi hijo!"

Ahí está la clave que abre la inteligencia de la vida religiosa de Jesús. El se comporta con Dios como un hijo único y predilecto.[1] Nadie lleva más adelante que El el respeto al Padre celestial, nadie da de él una idea más depurada, más espiritual y más alta, y esta religión no es una lección que se aprende y se transmite, es el alma de su alma que se expresa ingenuamente en todas las ocasiones. De la proposición sacrílega del tentador, Jesús no retiene más que el derecho soberano puesto en litigio: "Adorarás al Señor tu Dios y a El sólo servirás." En la raíz de los deberes y de las querellas políticas es también el derecho divino el que pone en claro: Sí, dad al César lo que es del César, pero antes, ¡a Dios lo que es de Dios! No al dios de los filósofos y de los sabios, sino al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, al Dios vivo, al Dios "de los que viven" (Mt. XXII, 32), al Dios de perfección que quiere hijos a su imagen, al Dios de misericordia cuya providencia viste los lirios del campo y socorre a la humilde avecilla, al Dios interior que ve en lo

1. Sobre la equivalencia de estos epítetos dados a Jesús: ἀγαπητός, preferido por los Sinópticos, y μονογενής, por S. Juan, véase la nota de J. Lebreton, *Origines*[6], p. 268, n. 1, y p. 324, n. 2; y *JTS*, t. XX, pp. 339-344, 1919, y t. XXVII, pp. 113-129, 1926.

oculto y hace justicia al corazón, al Dios santísimo que la recta sencillez de los puros y de los pequeños descubre con facilidad tras el velo transparente de las cosas creadas; al Dios justo que acepta el homenaje sincero y no el artificio, que escucha la súplica tácita y desdeña los largos discursos.

Para tentarle, un doctor de la ley le interroga acerca del mayor de los mandamientos. — "Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu espíritu, ¡he aquí el grande y primer mandamiento!" (Mt. XXII, 35-38; Mc., XII, 28-30; cf. Lc., X, 27). Al joven que se insinúa ingenuamente obsequioso, que se acerca llamándole "Maestro bueno", Jesús le recuerda rudamente que "sólo Dios es bueno", palabra magna y que es muy clara, estudiada en un contexto histórico. Porque esta apelación era, en efecto, desconocida, inaudita en aquella época. Jesús no la acepta ni la rechaza, la transfiere: "¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino Dios." Por este medio, aquel joven espíritu lleno de preocupaciones demasiado humanas es conducido a la verdadera cuestión, que es entonces para él cuestión preliminar. Antes de juzgar a la persona del Profeta, antes de aprender de él las condiciones de la vida más perfecta, hay que elevarse hasta Dios, sola bondad absoluta, única norma de todo bien moral.

Y sólo después aquel joven que sentía la inquietud de la perfección podría orientar derechamente su esfuerzo y aprovecharse del magisterio de Jesús. La ilusión de este buscador de Dios (ilusión frecuente y fatal) consistía en querer substituir la investigación y aceptación incondicional del beneplácito divino por veleidades de vida perfecta y un deseo de sumisión humana. El suceso mostró claramente que por sincero y puro que fuera aquel joven acaudalado, no estaba pronto a perder su vida por el Reino — aunque fuera siguiendo a Jesús.

Se ha hecho notar, muy justamente, que el obscurecimiento del Hijo ante su Padre, que implican estas palabras, es uno de los rasgos distintivos de toda la actitud de Jesús: el mismo S. Juan, aunque se propone poner de relieve la trascendencia del Hijo de Dios,[1] no tiene inconveniente

1. J. Lebreton, *Origines*[6], p. 313; cf. Jo., XIV, 28.

en marcarlo en su evangelio; S. Pablo, podríamos agregar, no ha insistido menos en este rasgo.

Esta religión profunda, Jesús la convierte en hechos. La oración es su constante recurso, el manantial que alimenta su vida de actividad. Al inaugurar su misión por el bautismo, ora (Lc., III, 21); después, cediendo al Espíritu que le impulsa a la soledad, se entrega cuarenta días sin interrupción a la prueba de oración y del ayuno del desierto. Como inspirado por el Espíritu, da comienzo a su ministerio en Galilea (Lc., IV, 14). Después de sus primeros milagros en Cafarnaún, sale al romper el alba, buscando el retiro para darse a la oración (Mc., I, 35; Lc., IV, 42); procura evadirse presuroso para dirigirse a lugares deshabitados y orar allí largamente (ἦν προσευχόμενος, Lc., V, 16; Mc., I, 35*c*). Al anochecer de aquellas jornadas plenas, el misionero, el sanador, asciende a alguna colina, se recoge y pasa la noche entera en oración. "En aquellos días se retiró a la montaña para orar, y pasó toda la noche en oración" (Lc., VI, 12). Al amanecer de una de estas noches santificadas fué cuando llamó a sus elegidos entre los discípulos y segregó a los Doce (Mc., III, 13, 14; Lc., VI, 12-14). La oración es lo que recomienda a los suyos para adelantar la obra del Reino.

Viendo a las muchedumbres tuvo compasión de ellas porque estaban rendidas y yacían desparramadas, como ovejas sin pastor. Entonces dijo a sus discípulos:

"La mies, es mucha, pero los obreros pocos.

Rogad, por tanto, al señor de la mies que envíe obreros a su mies."

Mt., IX, 36-38.

Cuando multiplica los panes, no deja de orar al principio y al fin del prodigio. Luego fuerza a sus discípulos a reembarcarse, despide a las turbas y sube a la montaña solo para orar (Mt., XIV, 22-23, 25; Mc., VI, 45-46, 48) hasta la cuarta vigilia (hacia las tres de la mañana). En la oración solitaria fué donde maduró la interrogación que había de provocar la confesión de Pedro y marcaría la nueva fase de su vida pública (Lc., IX, 18*a*).

Alguna vez se retira con varios de sus íntimos: en el curso de una larga contemplación, Pedro, Santiago y Juan,

que estaban dormitando, advierten de pronto que su Maestro está transfigurado, vestido de una luz divina (Lc., IX, 28-29-32). Cuando los discípulos, a la vuelta de una misión fructuosa, refieren gozosamente sus éxitos, Jesús se estremece de júbilo; y lo que sube del corazón a sus labios es un homenaje a su Padre, un elogio de su Providencia. Un poco más tarde, es tal su actitud durante la oración, que, maravillados, no se atreven a interrumpirle, y esperan a que haya terminado (Lc., XI, 1). Entonces, uno de los suyos le pide que les enseñe a orar.

Jesús cede a esta petición y recita el *Padrenuestro;* en torno de esta fórmula ejemplar agrupa otros avisos sobre la insistencia, la perseverancia y una cierta importunidad filial que es conveniente que se use al recurrir al Padre:

Uno de vosotros tiene un amigo, y va a medianoche a su casa y le dice: "Amigo, préstame tres panes, porque ha llegado un conocido que va de viaje y no tengo qué ponerle." Pero aquél responde desde el interior: "¡No me molestes! ¡Está la puerta cerrada, mis hijos conmigo en el lecho y no puedo levantarme ahora!" Yo os digo que si no se levanta para darle los panes llevado de la amistad, al menos, vencido por la importunidad, habrá de levantarse y le dará todos los que necesite. Ahora, pues, os recomiendo:

Pedid y recibiréis
buscad y hallaréis,
llamad y os abrirán.

Lc., XI, 5-9.

Pero la oración de súplica no es la única ni la más elevada. ¡Bajo cuántas formas no inculca también Jesús la necesidad, la sublimidad y dulzura de la oración de unión! "María eligió la mejor parte" (Lc., X, 42). A la loa, clásica en Oriente, que proclama bienaventurado el seno que le llevó y los pechos que le amamantaron, el Maestro replica: "¡Más bien bienaventurados aquellos que escuchan la palabra de Dios y la observan!" (Lc., XI, 28). Aun en las parábolas, y cuando menos se espera, insiste en la misma lección. El hermayo mayor del Pródigo se queja del magnífico recibimiento que se hace al hermano arrepentido: "Hijo, le dice el padre, tú estás siempre conmigo, y tuyo es todo lo que tengo" (Lc., XV, 31). Rasgo penetrante que exalta con una palabra sola,

por encima de todos los bienes, la familiaridad con Dios. ¿Que está la lección demasiado velada? Jesús va a esclarecerla y se ingenia en mostrar que debemos rogar constantemente y no cansarnos nunca (Lc., XVIII, 1). El ejemplo vivifica sus consejos. En la última semana, el Maestro durante el día, enseña en el Templo, y durante la noche, más que al reposo, se entrega a largas oraciones en el Monte de los Olivos (Lc., XXI, 37). Allí sube también, "como de costumbre", la noche de la última Cena, después de tantas emociones. Conviene transcribir aquí un episodio ante el cual es imposible todo comentario, que sería, por otra parte, inútil, después del de Pascal en el *Mistère de Jésus*:[1]

Y habiendo llegado al lugar les dijo: "Orad para que no entréis en tentación", y él se arrancó de ellos a distancia como de un tiro de piedra; y, por tierra las rodillas, oraba diciendo: "Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz; sin embargo, no se haga mi voluntad, sino la tuya." Y puesto en agonía oraba con más insistencia, y su sudor se hizo como de gotas de sangre que corrían hasta la tierra.[2]

Podemos conjeturar la actitud interior de Jesús en las horas que siguieron. Su recogimiento, el dominio de sí mismo, sus respuestas sosegadas y penetrantes y su heroico silencio, dicen bastantemente donde estaba su corazón. La compasión vuelve a abrir sus labios en la calle de amargura, y después, mientras le clavan en la Cruz, cuando dice: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que se hacen".[3]

Acoge la súplica del ladrón, confía su madre al discípulo amado, se asegura de que todo está cumplido, y entonces, "dando una gran voz", se apropia el grito lastimero del Justo perseguido "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me habéis desamparado?"[4]

1. Véase, l. VI, c. 3.
2. Lc., XXII, 40-44.
3. Lc., XXIII, 34. ~~Sobre~~ Sobre la autenticidad de esta palabra, así como de los versículos 43, 44 del ~~cap.~~ XXII (sobre el sudor de sangre), véase M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc,* pp. 562-563 y 587-588, 1921, y B. H. Streeter, *The Four Gospels,* pp. 137-138.
4. Ps., XXII (Vulg., XXI), 2; el versículo 1 es un título: Mt., XXVII, 46; Mc., XV, 34. Ambos evangelistas han traído estas palabras, en lenguaje semítico, tal como salieron de los labios del Maestro. Los manuscritos no autorizan pronunciarse por la forma hebraica pura: *Eli, Eli, lamma 'azabtani,* o por la aramea pura: *Elahi, Elahi, lema schebaktani.* El Targum de Onkelos da una forma mixta, que se aproxima a la de muchos manuscritos: *Eli, Eli, lema schebaktani.* G. Dalman, *Jesus-Jeschua,* pp. 184 a 187

Esto no es un grito de duda o de impaciencia. El salmo profético evocado por este versículo liminar se termina, por el contrario, con un acto de confianza y entregamiento. Agotado, siguiendo la ley del menor esfuerzo de la naturaleza humana de que se había revestido, el crucificado vuelve a caer naturalmente sobre la fórmula familiar que exhala al mismo tiempo su pena desgarradora y su invencible esperanza. Después, tiernamente reposando en la voluntad soberana, "obediente hasta la muerte de cruz", pero vertiendo también esta vez su pensamiento supremo en el molde de las palabras consagradas:

"Padre — exclama —, *en tus manos encomiendo mi espíritu*", y, dicho esto, expiró.

Lc., XXIII, 46 (Cf. Ps., XXXI (Vulg. XXX) 6).

Estos trazos que nos pintan su comercio incesante con su Padre del cielo permiten poner de relieve el carácter particular, personal y filial, en un sentido propio a él solo, de la religión de Jesús.

En él no se matiza nunca el respeto con ese estremecimiento de inquietud y de terror que sobrecoge a los santos. Toda unión profunda tendiendo a tornarse inmediata con Dios, implica, en efecto, por poca consistencia que tenga, si va fundada en verdad, una vista, al principio abrumadora, de la distancia que separa al ser creado del increado. Unir un espíritu que apenas merece este nombre, pegado a lo sensible por su modo esencial de conocer, y atraído hacia abajo por el peso de la carne, siempre con el tormento de la versatilidad y de los deseos, al Espíritu puro, al que es únicamente acto y perfección, al que no se le conoce en este mundo si no es por la impotencia para existir sin él y a quien no se presiente sino a través de la inanidad de lo que pasa, tal es la paradoja mística. Todo mi conocimiento de Dios es precario, confiesa uno de los más grandes genios: lenguaje, sentimientos, idea, todo es como conocimientos de un niño. Natural o infuso, gnosis o profecía, en esta tierra, siempre es imperfecto, mediato, en figura, en enigma.

(Leipzig, 1922), se inclina abiertamente a la forma hebraica, que es, en efecto, verosímil, y explica mejor la confusión con el nombre de Elías (Mt., XXVII, 47; Mc., XV, 35).

Porque conocemos imperfectamente y profetizamos[1] imperfecta-
[mente;
cuando venga la consumación, entonces, el elemento imperfecto será
[eliminado;
cuando yo era párvulo, hablaba como párvulo, sentía y razonaba
[como párvulo;
cuando he llegado a ser hombre, eliminé lo que era del niño.
Al presente vemos (las cosas divinas) en espejo y en enigma;
luego (veremos) faz a faz.
Ahora conozco parcialmente;
entonces conoceré como soy conocido.

Pero no para aquí esta flaqueza. La religión cristiana, y ya la de Israel,[2] exaspera todavía el conflicto. El hombre no es solamente un ser de carne, efímero, nada; es, además, un ser culpable, ingrato, caído. Dios no es solamente el Bien increado, la Hermosura sin sombra, el Eterno; es, además, el Soberano, es el Amor, el Dueño mal servido, el Amor agraviado. ¿Qué probabilidades de unir lo uno a lo otro? *Chaos magnum firmatum est.* Pero, precisamente en este punto es donde empieza entre los místicos verdaderos la vida segunda y superior. Ella comienza por una intuición penetrante, abrumadora, de este doble abismo de indignidad por una parte y de soberana santidad por otra: Dios es el Bien supremo, y este bien es para mí inaccesible. El pecado acaba de cerrar con un muro el acceso, y hace inconcebible una unión, que la bajeza de la carne ya por sí sola parecía interceptar. Las palabras de los grandes videntes de Israel, desde Moisés hasta Isaías, desde Elías a Jeremías, conservan manifiestos vestigios de este vértigo, y se le encuentra

1. I Cor., XIII, 9-12. "Profetizamos" en el sentido definido por Pascal: "Profetizar es (pensar y) hablar de Dios, no por pruebas del exterior, sino por sentido interior e *inmediato*" (*Pensées,* ed. Brunschvicg, n.º 732). Para S. Pablo, pues, todo conocimiento actual de lo divino, natural o aun carismático, es imperfecto, fragmentario, "por trozos", ἐκ μέρους, por oposición a lo que está completo, perfecto en su género; τὸ τέλειον. Son actos infantiles, balbucientes, movedizos, vagos, no una visión cara a cara, sino refleja, confusa, la de un objeto visto en un espejo de metal, δι' ἐσόπτρου Los espejos antiguos, hasta la era cristiana, eran de metal, que fácilmente se empañaban, no reproduciendo, a menudo, más que una imagen borrosa. Véase *Speculum,* en *DAGR,* t. IV, 2, p. 1122, A; A. de Ridder. No es una enseñanza dada con claridad, sino en cifra y en enigma, ἐν αἰνίγματι. Véase R. Cornely, *Commentarius in S. Pauli Epistulas,* t. II, pp. 401-408 (París, 1890).

2. Véase, sobre esto, el P. F. Prat, *La Théologie de saint Paul,* t. I[7], pp. 516-518, 1920; t. II[6], p. 66 y sig., 1923.

en alguna medida, dondequiera que se ha desarrollado el sentimiento religioso. Los más altos místicos cristianos lo han experimentado a su vez; antes de entrar en la tiniebla divina, sus ojos han tenido que ser despertados con esta llama.[1]

De esto se sigue, naturalmente, en todos ellos un deseo vivo, mejor dicho una imperiosa necesidad, una sed de purificación, de espiritualización. Todo candidato a la unión divina se hace a la vez un asceta, un penitente. Hay que despreocuparse de los cuidados materiales, desterrar los estorbos interiores, castigar las rebeldías del hombre viejo, domeñar el cuerpo insumiso y gravoso. Y ya sabemos hasta dónde han llegado por este camino los más grandes siervos de Dios, los más auténticos discípulos de Cristo.

Ahora bien —y este es el rasgo más sorprendente de la religión personal de Jesús—, en su alma no se encuentra la huella más leve de esta inquietud, de este temor, de esta justa cólera contra sí mismo engendrada, por una parte, por la vista de nuestra nada, y por otra, por la consideración de nuestra indignidad positiva. Los más puros no escapan a esta necesidad, no se substraen a esta prueba: una Catalina de Sena, un Juan de la Cruz. Pero aquí es al contrario; inútil es buscar en los evangelios una huella de aquel estremecimiento y sagrado terror que prepara y ahonda en los más grandes santos la impresión directa de Dios. No que el Maestro no haya sentido esta impresión. La sentía con toda seguridad, pero sin acompañamiento alguno de remordimientos o de excitación febril. El poseía de una vez, y en manera perfecta, esta pureza íntegra, esta semejanza y acuerdo con el amigo divino (se podría decir, en términos escolásticos, esta "connaturalidad" con el Ser de Dios), hacia la cual tiende la perfección extrema de la vida interior. Ya sabemos que ésta, acabada la purificación, se vuelve más apacible, más serena, más luminosa, a medida que se eleva más. Por la misma razón, no encontramos en la vida de Jesús estos estados violentos de angustia, de insensibilidad, de contraste o de arrebatos transitorios, que substraen a veces al místico, sobre todo al principiante, a las

1. Acerca de todo esto, véase J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. I (Lovaina, 1924).

condiciones comunes de su medio. Estos desfallecimientos extraordinarios, tributo de la debilidad humana que sucumbe ante los asaltos de una potencia demasiado grande nueva, no tenían lugar en aquel que vivía en el mismo plano que su Padre. Así como no fué un extático, Jesús tampoco fué un penitente en el sentido propio de esta palabra. Toda su ascesis fué ejemplar, sin exceptuar siquiera el prolongado ayuno inicial que le situaba en el campo de la tradición profética. No dejó de ser sumamente rigurosa: sacrificio de las más caras y sagradas afecciones,[1] aplicación incesante y exclusiva de sus fuerzas a la expansión del Reino en las condiciones más laboriosas y hasta el agotamiento,[2] abnegación sin límites en orden a su comodidad, a sus intereses; a su propio recreo, verdaderamente. "Cristo no vivió para sí", y S. Pablo, recordando este gran ejemplo a los romanos,[3] no tenía necesidad de probarlo con razones. Pobreza singular; mientras caminaba, un hombre le dice: "Yo te seguiré a dondequiera que vayas". Jesús le responde: "Las zorras tienen guaridas; las aves del cielo, nidos, pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza" (Lc., IX, 57-58; Mt., VIII, 19-20). Lo que no se hallará en estos rasgos ni en otros que se pudieran alegar es la más pequeña vacilación o escrúpulo, ni una palabra de arrepentimiento o de rectificación. Jamás una intercesión buscada entre el Padre y El; ninguna alusión a una culpa pretérita, a una conversión, a un cambio de vida, aunque fuese del bien al mayor bien, como tampoco a una perfección ulterior deseada o pedida.

S. Juan Bautista, viviendo de langostas y miel silvestre, vestido de pieles de camello, familiar a los lugares desiertos, fué un gran penitente "que no comía ni bebía". Jesús "come y bebe". Los discípulos de Juan estaban sometidos a severos ayunos, y los de Jesús deberán también practicar la penitencia por su cuenta propia; su cualidad de "amigos del Esposo" no los dispensaba de ella.[4] pero la presencia de éste entre ellos excluía toda idea de mortificación. ¡Con cuánta

1. Lc., II, 42-49; Mc., III, 31-35, etc.
2. Mc., I, 35-39; II, 2-3; III, 20; V, 30-32; VI, 30-44, etc.; Lc., XXII, 26-27, Jo., IV, 6, etc.
3. Rom., XV, 3.
4. Véase pág. 292.

más razón estaría exento el Esposo de hacer penitencia por sí mismo!

Es un hombre, sin duda; no se trata de una figura convencional o de vidriera artística. Abramos casi al azar aquellos evangelios, en que la mano del testigo ocular es más visible (el segundo y el cuarto):

Y entró en la Sinagoga. Había allí un hombre que tenía la mano seca, y [los escribas] observaban [a Jesús] para ver si le curaría en sábado, a fin de acusarlo. Y dijo al hombre que tenía la mano seca: "Levántate y sal al medio." Después les dijo: "¿Es lícito,[1] los días de sábado, hacer el bien o el mal, salvar una vida o quitarla?" Y ellos se callaban. Entonces, echando sobre los que le rodeaban una mirada de ira y a la vez de tristeza por la obcecación de sus corazones, dijo al hombre: "Extiende tu mano." Y él la extendió y se la encontró sana (Mc., III, 1-6).

Y saliendo de allí atravesaban de prisa la Galilea, y no quería Jesús que lo supiera nadie. Llegaron a Cafarnaún, y entrados ya en la casa, les interrogó: "¿De qué discutíais en el camino?" Ellos callaban; porque habían disputado sobre quien era el mayor. Y habiéndose sentado, llamó a los Doce y les dijo: "Si alguno quiere ser el primero, será el último y el siervo de todos", y tomando a un niño, después de abrazarlo, dijo: "Cualquiera que acoja a uno de estos pequeños en mi nombre, a mí me acoge, y el que me acoge a mí, no es a mí a quien recibe, sino a aquel que me envió" (Mc., IX, 30-38).

Este es el mismo hombre descrito en el evangelio de Juan, cuyo programa es, sin embargo, presentar a Jesús como el pan del cielo, la vida y la luz del mundo. El Maestro no deja de ser "carne" y de manifestarlo; llora, ruega, se muestra rendido por el hambre y la fatiga, tiene sus preferencias y sus ansiedades, se indigna, se conmueve, se entusiasma y se consterna.

Jesús se turbó en su espíritu y dijo: "En verdad, en verdad os digo que uno de vosotros me ha de entregar." Se miraban los discípulos, no sabiendo de quien hablaba. Cerca de Jesús y apoyada la cabeza en su pecho,[2] estaba recostado el discípulo que Je-

1. Ἔξεστιν. Podría traducirse: ¿Es indiferente?. Como en I Cor., VI, 12 (véase J. M. Moulton y G. Milligan, *VGT*, p. 223). El sentido es obvio: Jesús contrapone la cualidad moral intrínseca de una acción a su licitud legal, formalidad respetable, pero que debe ceder ante un mayor bien que se quiere conseguir.

2. En una comida privada, los convidados estaban echados sobre un diván. A consecuencia de esta postura incómoda (*DAGR*, bajo el título

sús amaba. Pedro le hizo una señal como preguntando: Di, ¿de quién habla? Inclinándose entonces este discípulo, preguntó a Jesús: "Señor, ¿quién es?" Respondió Jesús: "Aquel a quien yo alargue esta sopa de pan." Mojando, pues, un poco de pan, lo dió a Judas, hijo de Simón Iscariote. (Y tras el bocado de pan entró Satanás en él.) Jesús le dijo entonces: "Lo que haces, hazlo pronto." Pero nadie de los de la mesa supieron por qué le dijo esto. Algunos, sabiendo que Judas era el que tenía la bolsa, pensaron que le había dicho Jesús: "Compra lo que nos sea necesario para la fiesta", o que diera algo a los pobres. Tomando, pues, el bocado (Judas), salió inmediatamente. Era de noche (Jo., XIII, 21-30).

Mas, este hombre, que no era ajeno a ninguna cosa humana, era extraño al mal moral, al escrúpulo y a los remordimientos. Si hay caso de intercesión, de perdón, de arrepentimiento, de pecado, es a propósito de los demás. Jesús exhorta a la penitencia, y él no tiene de qué arrepentirse; recomienda la vigilancia y exhorta a que cuiden los otros de sus propias almas, pero la suya está segura. A los demás aconseja el temor, él solamente ama; los invita a buscar, él no tiene nada qué hallar. Acoge sin turbación lo mismo a los publicanos que a los pecadores: el aguijón de la carne del cual no se libran los más privilegiados ni los más puros, que siempre han de estar en guardia contra sus estímulos,[1] Jesús lo ignora; su contacto purifica, su amor salva. El forma entre los que perdonan y no entre los que necesitan el perdón. Su inteligencia está naturalizada con lo divino: en estos elevados misterios de la predestinación o de la salvación, donde Pablo adora y se encuentra desbordado y anegado, donde nosotros pronunciamos palabras balbucientes como niños, donde cualquier tentativa de precisión pone en

*Coena,* I, 2, p. 1273, B: C. Morel) sucedía que uno más bien estaba delante de su vecino que a su lado y volviéndole casi por completo la espalda, la cabeza de uno quedaba a la altura del pecho del otro. Plinio describe la misma escena en los mismos términos, con ocasión de una comida del emperador Nerva: "Cenabat Nerva cum paucis; Veiento proximus atque etiam in sinu recumbebat": Ep. IV, 22, citado en W. Bauer, *Das Johannesevangelium*², p. 168. Véase, también, F. Prat, en *RSR*, pp. 512-522, 1925.

1. Esta conciencia dolorosa de nuestra miseria se halla expresada con mucha fuerza en los decretos del Concilio de Trento, sobre la Justificación (sesión 5 del 17 de Junio de 1546; en F. Cavallera, *Thesaurus Doctrinae Catholicae,* p. 481; Paris, 1920). "Que hasta los bautizados lleven dentro de sí mismos el fuego de la concupiscencia, el santo concilio lo confiesa y lo siente: manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem haec sancta Synodus fatetur et sentit."

peligro de estrellarse contra un escollo, el de aniquilar nuestra libertad o de erigirla en causa primera, Jesús se encuentra a su sabor y como en su propio elemento. Se tiene la sensación de que a El no le causa sorpresa o maravilla, como a "nacido (es Bossuet quien habla) en este secreto y esta gloria". Habla de él como se debe. "Un artesano que hable de riquezas, dice a este propósito Pascal, un procurador que hable de la guerra, de la realeza, etc.", delata pronto su ignorancia y revela pronto su estofa; "pero el rico habla bien de las riquezas, el rey habla fríamente de un gran donativo que acaba de hacer, y Dios habla bien de Dios".[1]

Esta alianza única de una confianza tranquila con la más profunda religión, de una familiaridad innata y tierna y sin reproche, con la visión más clara del horror al pecado y de las exigencias de la justicia: esta unión de una seguridad imperturbable con el sentimiento infalible de lo que es Dios y de lo que somos nosotros, es una de las puertas que introducen en el misterio de Jesús. No tratamos ahora de franquear sus umbrales, pero reconocemos que un hombre dotado de esta suerte no debe tomarse a la ligera cuando habla de las cosas de su Padre y de las suyas.

## 2. La conversación de Jesús con sus hermanos

El trato de Jesús con los hombres presenta, por análogo contraste, una mezcla única de dulzura y de majestad, de autoridad consciente y de abnegación total. La fórmula joánica, dentro de su concisión, recoge los diversos rasgos que todos nuestros evangelios presentan dispersos.

Después de haberles lavado los pies y de haber tomado sus vestiduras y puéstose de nuevo a la mesa, (Jesús) les dijo: "¿Sabéis lo que yo he hecho con vosotros? Vosotros me llamáis Señor y Maestro, y decís bien, porque lo soy. Si pues, yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros debéis, también, lavaros los pies los unos a los otros, porque para eso os he dado ejemplo. En verdad, en verdad os digo, no es el siervo mayor que su amo, ni el enviado mayor que el que le envía" (Jo., XIII, 12-16).

1. *Pensées,* ed. L. Brunschvicg, n.º 799.

Hay otros pasajes no menos instructivos. Mas, para sentir su fuerza conviene recordar las exigencias del Maestro y su pretensión de ser en todo imitado, servido y amado por encima de todo, y no echar en olvido su soberana libertad de acción. Arroja a los mercaderes del Templo, exorciza, cura, absuelve, increpa a las olas, impera a los vientos. Que todo se le someta es cosa llana; que las fuerzas inertes contra las cuales se estrella la ingeniosidad de los más hábiles, cedan a su imperio, esto lo encuentra muy natural.

Y, sin embargo, es este hombre el que dice a sus discípulos:

Los reyes de las Naciones las tratan con dominio y altivez, y los que ejercen la autoridad reciben el nombre de Evergetes.[1] No así entre vosotros, sino que el más grande de vosotros se haga como el último, y el que manda como el que sirve. ¿Quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿Acaso no es el que está sentado? ¡Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve! (Lc., XXII, 25-27).

Porque el Hijo del hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir y a dar su vida en rescate de muchos (Mc., X, 45). Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón (Mt., XI, 29).

Accesible, familiar, misericordioso, se compadece de la muchedumbre, ovejas sin pastor, o, lo que es peor aún, entregadas a malos pastores. La miseria física no le deja indiferente:

Siento compasión por estas gentes, pues hace tres días que me siguen y no tienen qué comer; si los despido a sus casas, desfallecerán en el campo: ¡han venido algunos de tan lejos! (Mc., VIII, 2-3).

El ha venido para salvar y no para perder; se aplica con predilección la más dulce de las promesas mesiánicas:

1. Bienhechores de los hombres; Amigos del Pueblo; Salvadores o Padres de la Patria: títulos honoríficos conferidos a príncipes u hombres de alta jerarquía, no sólo en Egipto, en donde Evergetes vino a ser el nombre de dos de los Lagidas, Tolomeo III (+ 222) y VII (+ 166), sino en todo el mundo antiguo. Ya el rey Antígono el Cíclope, uno de los generales y sucesores de Alejandro, es así calificado en una inscripción de Priene en 334 antes de Jesucristo. Pueden hallarse ejemplos innumerables en Pauly-Wissowa, *RECA*, t. VI, 1, cols. 978-981 (J. Denler), y J. H. Moulton y Milligan, *VGT*, p. 261.

El espíritu del Señor Jahvé sobre mí,
porque Jahvé me ha consagrado ungiéndome:
El me ha enviado a traer la buena nueva a los míseros,
a curar los corazones heridos,
a anunciar a los cautivos la libertad;
a los prisioneros, la liberación,
Anunciar un año de gracia de Jahvé...

Isaías, LXI, 1-2; Lc., IV, 18-19.

A los impetuosos discípulos que quieren hacer que caiga fuego del cielo sobre los samaritanos inhospitalarios, los reprende Jesús con severidad: "Vosotros no sabéis de qué espíritu sois" (Lc., IX, 55). No quiere que se rechace a los enfermos, a los importunos, a los extranjeros (Jo., XII, 20 y sig.), a los niños. Las madres le presentan sus pequeñuelos para que los toque y los bendiga y

los discípulos los amenazaban. Jesús se indigna viéndolo, y dice a sus discípulos: "Dejad que los niños vengan a mí, no les impidáis el acercarse, porque de los tales es el Reino de los cielos. En verdad os digo: el que no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él". Y abrazándolos los bendecía imponiéndoles las manos (Mc., X, 13-16).

Los pecadores participan en el buen acogimiento hecho a los niños, no sin grave escándalo de algunos fariseos. Aun más, Jesús manifiesta por ellos una especie de preferencia. Acepta con gusto las comidas que estas gentes humildes le ofrecen en su franca y expansiva alegría.

Se murmura de ello, y las palabras de desaprobación pronunciadas ante los discípulos llegan hasta el Maestro: "No son los sanos los que tienen necesidad del médico —replica Jesús—, sino los enfermos" (Lc., V, 31-32). Tal contestación no puso fin a las recriminaciones, pues éstas se renuevan de lo lindo durante el ministerio en Galilea; pero, ¡benditas inculpaciones que nos han valido palabras tan divinas de misericordia y perdón! Porque, respondiendo a las murmuraciones de los escribas que decían: "este hombre recibe a los pecadores y come con ellos" (Lc., XV, 2), fué como Jesús nos refirió la historia de la oveja perdida —por la cual el buen Pastor deja a las noventa y nueve, y cargando con ella, se la lleva con alegría cándida y exuberante al aprisco—; la historia de la dracma extraviada y la del hijo

pródigo... Mas, ¿hace falta repetir lo que está en la memoria de todos?

Un hombre tenía dos hijos, y el más joven dice a su padre: "Padre, dame la parte de herencia que me toca", y les repartió sus bienes.

Pocos días después, reunida todo su fortuna, marchó a un país lejano, donde derrochó su herencia con una vida rota y disipada. Cuando lo había gastado todo sobrevino una gran carestía en aquella tierra, y comenzó a sentir necesidad. Ofreció sus servicios a un propietario de aquel país, y fué enviado a guardar puercos. Ansiaba poder llenar su vientre de lo que comían aquellos animales, pero nadie se lo daba.

Entrando, pues, en sí mismo, se dijo: "¡Cuántos mercenarios en la casa de mi padre comen pan en abundancia y yo aquí perezco de hambre! Me levantaré e iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y ante ti, no soy digno de que me llames hijo tuyo, tómame como uno de tus criados". Y levantándose fué en busca de su padre.

Aun estaba lejos, y su padre, que lo había divisado, lleno de compasión corrió hacia él, y arrojándose a su cuello le besó. El hijo dice: "Padre, pequé contra el cielo y contra ti, no merezco ser llamado tu hijo".

Pero el padre dijo a los criados: "Traed en seguida los mejores vestidos y cubridlo con ellos, poned anillo en su dedo y calzado en sus pies, matad la mejor ternera y comamos en espléndido festín, porque mi hijo estaba muerto y ha resucitado, estaba perdido y se ha venido a encontrar". Y dieron comienzo al banquete...

Mas, el hijo mayor, que estaba en el campo, al volver a la casa y sentir, al acercarse, los cantos y música, sorprendido, preguntó a uno de los criados qué significaba aquello. Y como le dijera: "Es que ha vuelto tu hermano, y tu padre ha querido que se matara una ternera porque ha retornado sano", se llenó de indignación, y no quería entrar en la casa, a pesar de que su padre salió para convencerlo, antes bien, le replicaba: "Tantos años que te sirvo yo sin traspasar ninguna de tus órdenes, y no me has dado nunca un cordero para comérmelo con mis amigos; pero vuelve tu hijo —el que ha gastado tu hacienda con meretrices— y ¡le matas, para obsequiarlo, el becerro más lucido!" Y él le respondió: "Hijo mío, tú estás siempre conmigo y todo lo mío es tuyo... pero debíamos alegrarnos y celebrar el que tu hermano, que se daba por muerto, haya vuelto a la vida, y el que estaba perdido, haya sido hallado" (Lc., XV, 11-32).

1. Ζῶν ἀσώτως: acerca de ἀσωτία, véase Moulton y Milligan, *VGT*, p. 89.

El ejemplo de Jesús es el que pone a estos preceptos de perdón los más conmovedores comentarios, y serán: la Samaritana, Magdalena la pecadora, el publicano Zaqueo, la mujer adúltera, sus verdugos del Gólgota, el ladrón junto a El crucificado. Este Maestro tan terrible con la culpa, tan tierno amigo de los niños y de los corazones sin mancha, este hombre que encuentra a un joven casto, le mira y le ama (Mc., x, 21); este moralista rígido que levanta en torno del matrimonio la elevada barrera de la unión indisoluble, este juez austero, que condena la intención y el mismo pensamiento del mal, si es consentido; este Jesús a quien jamás ha podido empañar la más ligera sospecha, se deja llamar y es, en efecto, "el amigo de los publicanos y pecadores". El los ama con esa ternura insistente e inquieta que sienten las madres por aquellos niños que están largo tiempo bajo la amenaza de la muerte y a quienes, puede decirse, han dado a luz de nuevo entre congojas y lágrimas. Pero esta predilección no resta nada del afecto a sus fieles discípulos, ¡qué paciencia en instruirlos, qué dulzura y, al mismo tiempo, qué energía! Recordemos a aquel desventurado, al cual más le valiera no haber nacido (Mt., XXVI, 24). El Maestro le trata con infinita delicadeza hasta el fin, haciendo llamamientos a su corazón, después a su conciencia, evitando que sea difamado ante sus compañeros. Su última palabra fué: "Amigo, ¿a qué viniste?" (Mt., XXVI, 50). Los otros, en verdad, son corazones noblotes, hombres decididamente adictos, pero, ¡tan groseros algunas veces; otras, tan impermeables a las enseñanzas del Maestro, y siempre tan por bajo de su pensamiento y de su corazón! El, sin embargo, los ama, y de estos buenos servidores hace poco a poco sus buenos amigos. Les enseña la tolerancia mutua de sus defectos, la asistencia fraterna, el humilde y honrado servicio que, aunque humilde, no degrada; explica a Pedro, admirado, pues el perdonar siete veces ya lo consideraba excesivo, que había que perdonar al hermano, ¡hasta setenta veces siete! Y para justificar esta misericordia, evoca ante sus discípulos al Juez a quien tendremos nosotros que pedir perdón de tantas cosas, a cambio de estas pequeñas deudas, verdaderas miserias, ante las cuales sentimos a veces la tentación de ser inexorables (Mt., XVIII, 21 y sig.).

Estos pasajes y rasgos sobre los cuales podríamos insistir no son propios únicamente para suministrar un alimento a las almas piadosas, sino que interesan grandemente a la encuesta que perseguimos en este estudio. La unión de la grandeza con la sencillez es fruto de una disposición feliz de la naturaleza, perfeccionada por una educación exquisita: todos reconocen en ella la marca de la más alta distinción. Hábitos de gentilhombre, más aun que el ornamento de una vida humana constituyen una fuerza y una armadura que ponen al abrigo de no pocos riesgos, y sirven de broquel contra determinadas flaquezas; y que no pueden poseerse sin un equilibrio justo, un sentido de las grandezas verdaderas, un discernimiento de matices, un dominio y olvido habitual de sí mismo, que no se adquieren en ninguna escuela ni hay genio alguno que los supla. Cuando, a más de esto, tal aleacción de bondad profunda y de autoridad soberana, sabe resistir la prueba cuando no se rinde ante la injusticia, ni ante la calumnia, ni ante el desfallecimiento de los amigos o la perfidia de los adversarios; cuando un hombre sabe condescender sin rebajarse, ofrecerse por entero sin menoscabo de su dignidad, entregarse sin abandonarse, ¿no hay razón para proclamarlo perfecto? ¿Quién no ve el abismo que existe entre esta actitud habitual y la maleabilidad ante las circunstancias y las presiones, la petulancia ingenua, la insinceridad semiinconsciente, el apetito y el vértigo de grandezas que quieren suponer en Jesús las teorías de los exegetas racionalistas?[1]

Esas minucias que han puesto de relieve como tratando de proyectar una sombra sobre la exquisita bondad del Maes-

1. Sobre este rasgo, nadie ha insistido tanto como Renán: "Las conciencias turbulentas no podrán tener la claridad del buen sentido; pero sólo ellas fundan cosas grandes... El estado de los documentos no permite afirmar en qué caso la ilusión ha tenido conciencia de sí misma. Lo único que cabe decir es que la ha tenido alguna vez. Nadie puede representar el papel de taumaturgo sin verse diez veces acorralado y puesto en aprietos por el público. Se empieza con la sencillez, la credulidad, la inocencia absoluta, se acaba por los apuros de toda clase y para sostener un pretendido poder divino que falla, se procura salir de apuros con expedientes desesperados..." *Vie de Jésus,* Prefacio de la décimotercera edición, p. 24; son de ver, en el mismo sentido, los capítulos XV, XVI, XIX y *passim.* Por cierto, semejantes declaraciones, repetidas hasta la saciedad, constituyen una descortesía, que nos relevan de toda refutación. Mas, no debe perderse de vista que en la hipótesis racionalista no se pueden rehuir "explicaciones" de este género: "Jesús no puede ser juzgado por la norma de nuestras pequeñas conveniencias. La admiración de sus discípulos le desbordaba y le arrastraba".

tro, no pueden crear dificultad sino a los espíritus quisquillosos. Consideremos sólo aquello que merezca un momento de discusión: la primera querella se refiere al lenguaje de Jesús; la otra, a la actitud que observa. Hay personas que se escandalizan de los anatemas que el Maestro dirige a los fariseos.

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas! Ciegos y guías de ciegos que tamizáis un mosquito y os tragáis un camello...
Semejantes sois a sepulcros blanqueados, hermosos por fuera;
por dentro, llenos de osamentas y de inmundicias.
Vosotros también parecéis justos entre las gentes que ven lo de fuera,
pero dentro estáis llenos de doblez y de iniquidad.
Vuestros padres pecaron dando muerte a los profetas, pero tienen [dignos descendientes en vosotros.
Colmad la medida de vuestros padres.
Serpientes, raza de víboras, ¿cómo podréis escapar al juicio del [infierno[1]

En otra ocasión es Herodes Antipas que recibe el calificativo de zorro:

Id y decid a aquella raposa: he aquí que lanzo los demonios y realizo curaciones, hoy y mañana, y al día siguiente será mi fin.[2]

La objeción sólo vale refiriéndose a la dureza del fondo, porque el tono y lenguaje de Jesús eran los que autorizaban las costumbres y el lenguaje profético llevaba, naturalmente, a sus labios; y sería tan vano el sorprenderse de esto, como el admirarse por los pormenores de régimen o de maneras de vestir de aquel entonces.

Por lo que hace al fondo, conviene observar que el conflicto era inevitable entre el conservadurismo abusivo y estéril de los guías fariseos, la escéptica mundanidad de los saduceos, la baja política de Herodes Antipas y la verdad libertadora que traía Jesús (Jo., VIII, 32). La generosa fermentación del vino nuevo tenía que hacer reventar los odres rígidos y viejos. Pero en este choque, la iniciativa no la tuvo Jesús. Lo prueban suficientemente sus precauciones respe-

1. Mt., XXIII, 13, siguientes y *passim*. Cf. Lc., XI, 39-44.
2. Lc., XIII, 32.

tuosas en orden a la Ley, sus explicaciones (Mt., v, 17) y su cuidado en apoyar la autoridad doctrinal de los escribas (Mt., XXIII, 3) cuando se contenía en sus justos límites. Pero, moderación no es debilidad; la bondad no impide que "el amor sea fuerte como la muerte", y el "celo" por la gloria de Dios, "duro como el infierno". El Salvador debía cumplir su misión, debía desengañar a las almas a toda costa, denunciar a los maestros del error, confundir a los fanáticos y desenmascarar a los hipócritas. Por eso habla Jesús; pero, ¡qué acento el suyo, con qué evidente voluntad de reducir y no de abochornar! Restablece primero y después mantiene la verdadera noción del Reino, proclama los derechos de Dios, purga de la escoria enojosa de glosas y prescripciones humanas el noble filón religioso; y haciendo esto, lejos de ser infiel a su llamamiento misericordioso, con ello lo completa. Porque sus severidades son muestras de benevolencia, las heridas que abren son francas y tienen como fin, no el volver incurables las llagas, sino el reavivar sus bordes para que cierren y se curen. Llora sobre Jerusalén, ruega por sus perseguidores y prepara la conversión de todos aquellos —escribas y fariseos en primer lugar (Act., VI, 7; IX, 20; XV, 5; XXI, 21 y sig.)— que no quieren pecar contra la luz.

Y el doble aspecto de energía y de suavidad, lo que Juan apellida "la cólera del Cordero" (Apoc., VI, 16), no desentona sino ante aquellos simplificadores, conducidos por sus prejuicios geométricos y la estrechez de su espíritu a olvidar que la grandeza verdadera refulge, por el contrario, en la posesión pacífica de cualidades opuestas que se equilibran sin ponerse por ello en contradicción. Pocos exegetas de profesión han presentado más al desnudo la miseria de estas críticas que el ilustre escritor G. K. Chesterton:

Renán ha separado la compasión de Jesús de su combatividad; y hasta ha pintado su justa cólera en Jerusalén como una simple crisis nerviosa tras las esperanzas idílicas de la Galilea. Como si hubiera alguna contradicción entre el hecho de amar a la humanidad y el de aborrecerla bajo otro aspecto. Los altruístas, con voz trémula y medio apagada, acusan a Cristo de ser un egoísta. Los egoístas (con voz aun más débil y más tímida) le acusan de altruísta. Pero hay más generosidad en el aborrecimiento de un héroe que en el

amor de un filántropo. Hay allí una salud enorme, una salud heroica de la cual los modernos no podrían recoger más que los restos abandonados... Han dividido el alma de Jesús en ridículos jirones con el mote de *egoísmo y altruísmo,* y se asombran tanto de su loca magnificencia como de su loca mansedumbre. Se han repartido sus vestiduras, y sobre su túnica echaron suertes, aunque no tenía costuras por estar tejida de una sola pieza.[1]

La objeción que desarrolla J. Martineau,[2] diciendo que la conciencia o al menos la reivindicación pública de la dignidad mesiánica es incompatible con la santidad y la humildad perfectas, procede de un refinamiento mórbido y poco inteligente. ¡Humildad, santidad y todas las virtudes que quieran invocarse, o están fundadas en la verdad o no son más que gestos y gestos vanos! Si se admite que Jesús era verdaderamente el Mesías, hay que admitir que conocía su dignidad, y en la medida de una sabia discreción la proclamaba; lo contrario rebajaría al enviado divino a la talla de un instrumento inconsciente, animal, instintivo, o le reduciría a una pasividad completamente indigna de su misión. Hay que notar, por otra parte, que la gloria, toda entera, se refunde finalmente en Dios: doctrina, sabiduría, poder, todo viene del Padre, y Jesús "no puede de sí mismo hacer cosa alguna" "Jo., V, 30). Pues aunque obre con libertad como un hijo en la casa paterna y no como un criado introducido por favor; aunque posea en plenitud por entrega total y no según una medida más o menos grande, las riquezas de la Divinidad, Jesús lo tiene todo de su Padre, y a él le remite todo el honor. La vocación mesiánica llevaba indudablemente consigo una alta dignidad y una gloria acendrada, pero, en su mayor parte, para lo por venir; en lo presente, convertía a su elegido en "signo de contradicción", blanco de penas y de incomprensibles dolores.[3] Jesús aceptó libremente lo uno y lo otro. Pero agotó la parte dolorosa del programa mesiánico, y durante su vida mortal no aceptó del honor más que lo que no pudo rechazar, "no buscando su gloria". (Jo., VIII, 50). "No se dió gusto a sí mismo",

1. G. K. Chesterton, *Orthodoxy,* trad. Ch. Grolleau, pp. 55-56, 1923.
2. *The Seat of Authority in Religion,* p. 577 y sig. (Londres, 1890). Sobre esto, puede verse la discusión de A. Balmain Bruce, *Apologetics*[3], página 364 y sig. (Edimburgo, 1892).
3. Is., XLIX, 1; LI, 16; LII, 13; LIII, 12; Lc., II. 34 y 35; XXIV, 26; "¿no era necesario que Cristo padeciese?"... Philip., II, 5-11, etc.

sino que "habiendo ofrecido durante los días de su carne, con grandes gritos y lágrimas, sus oraciones y súplicas a quien le podía salvar de la muerte, aprendió, por su propio sufrimiento, aun siendo el Hijo, lo que es la obediencia..." (Heb., v, 7-8).[1]

### 3. La vida íntima de Jesús

La vida íntima, donde se afirma por el pensamiento y el amor o se expresa por el verbo interno, la incomunicable personalidad de cada uno de nosotros, es cosa sagrada, especie de santuario cuyo umbral, aunque se trate del último de los hombres, no se franquea sino con respeto. Cuánto más al acercarse a uno de esos hombres extraordinarios que han arrastrado en pos de sí a millares de hermanos, y han legado a las generaciones venideras un ideal, ejemplos y enseñanzas. Por lo demás, la originalidad que separa del vulgo a estas figuras elevadas es de índole muy diversa, aunque todos se aislen de su medio y le dominen en mayor o menor proporción.

Hay unos que atraen las miradas principalmente por la novedad, por el carácter original de sus actitudes en abierto contraste con las de sus contemporáneos. Otros, los más grandes, se distinguen menos por la singularidad que por la superioridad de sus dones. Contemplan lo que contemplan los otros, y al parecer, en la misma perspectiva, pero ellos ven lo que no ven los otros. Su mérito es la profundidad; son menos diferentes de lo que les rodea que elevados sobre todo lo que les rodea. A no considerarla sino humanamente, tendríamos que decir, sin dubitaciones, que a esta familia pertenece Jesús de Nazaret.

Su pensamiento habitual se mueve en la esfera familiar a las almas religiosas de su tiempo y de su país. Quiere ilustrar su doctrina haciéndola más accesible y concreta, apelará a las comparaciones, a las frases escriturarias, a

1. Referente a esta obediencia de Jesús a su Padre y a las cuestiones teológicas que suscita, pueden consultarse A. Michel, *Jésus-Christ*, en el *DTC*, t. VIII, 1, cols. 1295-1308; y Pablo Galtier, "Obediente hasta la muerte", en *RAM*, t. I, pp. 113-149, 1920.

los grandes hechos, a los grandes hombres de la historia de Israel. Las sentencias bíblicas suben espontáneamente a sus labios. Moisés y David, Salomón y la Reina de países remotos, Isaías y Jonás, le sirven de autoridades, de garantías, de términos de comparación. Es cierto que no enseña como los escribas, pero la dialéctica que emplea cuando tiene que discutir, es la de los maestros de Israel y no la dialéctica de Grecia o de la India. Al caso de conciencia chusco y capcioso presentado por los saduceos para ridiculizar la doctrina de la resurrección por la aventura de una mujer casada sucesivamente (y legalmente) con siete hermanos, cuando los tentadores concluyen triunfalmente: "En la resurrección, ¿de cuál de los siete será mujer? ¡Pues todos la han poseído!", responde Jesús:

"Erráis, por no saber las Escrituras y por desconocer el poder de Dios. En la resurrección, ni se casan ni se dan en matrimonio, sino que serán todos como los ángeles de Dios. Y referente a la resurrección, ¿no habéis leído esta frase de Dios: "Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob"? Pero no es Dios de muertos, sino de vivientes". Y al oírle, las turbas se llenaban de admiración por su doctrina (Mt., XXII, 29-33).

También nosotros, al leer estas palabras sublimes; pero en ellas percibimos el auténtico acento de Israel. No hay allí resonancia alguna de Platón ni de Aristóteles, ni siquiera del judío Filón.[1]

Y como la dialéctica de Jesús, así su estilo lleva igualmente el sello de su tiempo[2] y de su raza. Penetrantes y llenos de imágenes, sus dichos están plenamente en el género literario bíblico: allí se encuentra el eco de los profetas y el aire enigmático y sentencioso de los Libros Sapienciales.

1. La predicación de Cristo no tiene ningún vínculo con el helenismo. "Christi Predigt hat kein Verhaeltnis zum Hellenismus", hace observar un excelente conocedor de la cultura clásica, Pablo Wendland, *Hellenistisch-Roemische Kultur*[2], p. 212. "Ningún asomo de alejandrinismo, kein alexandrinischer Anflug", dice, a su vez, H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der N. T. Theologie*[2], p. 211. El primer biógrafo judío de Jesús, J. Klausner, admite igualmente que "Jesús fué exclusivamente un fruto de la tierra de Israel, del judaísmo puro, sin rasgo alguno de origen gentil. A pesar de que, por aquel entonces, había muchos gentiles en Galilea, no recibió de ellos influencia alguna", *Jesus of Nazareth*, p. 396 (Londres, 1925).

2. Sobre esto, entre otros, P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*[7] (París, 1905); Alfredo Durand, *Pour qu'on lise l'Evangile*, en *Etudes* de 5 de julio de 1912.

En varias ocasiones, los discursos más extensos revisten la forma de ritmos, y si hay que reconocer la parte personal de los evangelistas (pues la comparación de textos, refiriendo las mismas palabras en el mismo contexto, a ello nos invita imperiosamente a veces), siempre resultará que el molde profético fué seguramente el que recibió con más frecuencia la palabra del Maestro. En cuanto a los aforismos y discursos familiares, se justifica allí la sabiduría de Israel por el empleo de sus procedimientos clásicos: aliteración, comparación, antítesis y paralelismo:

¿A quién compararemos esta generación? — Es semejante a muchachos que se sientan en las plazas y se querellan unos con otros diciendo:

"Hemos cantado y vosotros no habéis bailado,
Nos hemos lamentado y vosotros no habéis plañido".

Porque vino Juan, que no comía ni bebía, y dijeron: "¡Está poseído del demonio!"

Vino el Hjo del hombre, que come y bebe, y dicen: "¡He aquí un hombre voraz y bebedor, amigo de alcabaleros y pecadores!"

Mt., XI, 16-20.

Se trata de describir las angustias de los últimos días y la crisis que precederá al advenimiento del Reino de Dios y se encontrará en los discursos del Maestro el estilo apocalíptico que, a partir de los grandes profetas, se había impuesto en este género de cuadros.

Como el relámpago se dibuja en el Oriente y brilla hasta en Occidente, así será la aparición del Hijo del hombre: donde yace el cuerpo, allí se reunirán las águilas. Y en seguida tras la tribulación de aquéllos días, el sol se obscurecerá, etc. (Mt., XXIV, 27 y sig.)

Continúan citas textuales tomadas de las apocalipsis de Isaías, de Daniel y de Zacarías.

Hasta en la parte más original de su enseñanza, en el género parabólico que él no inventó,[1] pero que ama con preferencia y lleva a la perfección, permanece Jesús israe-

1. Sobre esto, véase Pablo Fiebig, *Altjüdtsche Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (Tubinga, 1904).

lita e israelita de la Palestina. Alegoría o fábula o (con frecuencia) mezcla sutil de una y otra, sus parábolas se desenvuelven según las leyes del pensamiento semita. Aun bajo la pluma del más heleno, del más humanista entre los autores de Evangelios, las parábolas más conmovedoras o las más trágicas, *El Hijo Pródigo* y *Los Malos Viñadores*, permanecen, por la ausencia de composición, emparentadas con la literatura de la Sabiduría, de la cual son ellas la más preciosa y exquisita flor. Estos hermosos relatos se despliegan por planos regulares con cierta lentitud, sin otra trabazón que el enlace de los mismos hechos, sin peripecias,[1] sin preocupación de producir efecto dramático alguno: lo patético se halla por entero en las mismas cosas. Pero tanto la ordenación como la trama de los discursos de Jesús, los vocablos y las imágenes son exactamente los que se podían esperar de un predicador galileo.[2] El mundo que se refleja en las parábolas y conversaciones del Maestro no es, en manera alguna, el de un visionario, o el de un hombre abstracto o lleno de erudición libresca. Ha hecho notar S. Bernardo que una exposición espiritual de cierta intensidad tiende, a veces, a debilitar el sentimiento concreto o la estética de las cosas divinas; no hay que lamentar este defecto en el Salvador; Francisco de Asís no fué más amigo que El de la naturaleza. En cada página lo atestigua el Evangelio. En él se refleja toda la Galilea de aquel tiempo, con sus duelos y sus fiestas, su cielo y sus estaciones, sus viñas y sus rebaños, sus mieses y el efímero ornamento de sus anémonas, su hermoso lago y la robusta población de sus pescadores y de sus labradores acomodados. El mundo exterior existe para Jesús: no es para él una simple cifra, un puro símbolo

1. Entiendo evidentemente el vocablo en sentido literario: peripecia, "término de literatura", lo define E. Littré en su *Dictionnaire*, es decir: el poner de relieve, por medio de una exposición acentuada, un hecho, una circunstancia que acarreará el desenlace. Si por peripecia se entiende la pura y simple exposición, en modo alguno subrayada en el relato, del mismo hecho, de la misma circunstancia, naturalmente que en este sentido se encontrarán muchas peripecias en las Parábolas. Así entendida la peripecia, el P. Lagrange señala tres en la del Hijo Pródigo: "la conversión, la acogida que le dispensa el Padre, el enojo del primogénito". Podría añadirse el hambre consecutiva a la ruina del segundón. Acerca de lo dramático en el cuarto Evangelio, véase el P. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, p. LXXXIV,

2. Pueden ser de utilidad algunas observaciones que se hacen en el *Dictionary of Christ and the Gospels*, bajo el título de *Animals*, t. I, 62 B-69 B (H. G. Wood); *Illustrations*, t. I, pp. 776 B-778 A (R. Glaister); *Metaphors*, t. II, pp. 179 A-181 B (C. M. Cobern); *Poet*, t. II, pp. 372 A-377 (A. J. Kelman).

que se deben interpretar, no una fantasmagoría vana, una ilusión, un "torrente de móviles quimeras" que es preciso desvanecer o atravesar. Lejos de ser una mentira o una celada, estas humildes cosas tienen su valor para quien sabe hallar en ellas vestigios del Padre celestial. Los pormenores familiares de la vida de los pobres, el porte altanero, el lujo, la desdeñosa vanidad de los ricos, los ojos claros del niño, el gesto del sembrador y de la que muele el trigo, el del pastor y el mercader, las veladas de boda, el ajuste de los jornaleros, todo está pintado con un rasgo solo, sin insistencia, pero con una exactitud tópica. No quedan fuera los animales ni las plantas: allí se describe amorosamente el crecimiento de las sementeras, allí se ve a las aves del cielo cruzando el horizonte, y la oveja perdida destaca su perfil, como un punto blanco, en la desierta lontananza.

Las impresiones adquiridas han reunido paulatinamente en el espíritu del Maestro ese buen tesoro donde la lección religiosa encontrará su forma natural y apropiada. Pero estas imágenes sintéticas o detalladas son las que se podían esperar de un hombre de esta raza, de este país, formado por la tradición bíblica, heredero del verbo profético y de la sabiduría de los padres, y desarrollado en un ambiente de sana actividad y con la visión continua de las decoraciones armoniosas del territorio galileo. Aun nos atreveríamos a decir que estas imágenes, estas reminiscencias y gustos, existían en alguna medida, bajo forma más o menos rudimentaria, en todos los israelitas piadosos, contemporáneos y compatriotas de Jesús.

No consiste, pues, en esto su originalidad. Consiste en la manera única cómo el Salvador transmuta, transfigura, espiritualiza y, por consiguiente, universaliza estos elementos. Estas lecciones tan particulares, con sus circunstancias precisas de tiempo y lugar, ofrecidas a algunos millares de oyentes, en un rincón del mundo fácilmente reconocible y poco hospitalario a las ideas y a los hombres del extranjero, serán comprendidas y harán conquistas perpetuamente y en todas las latitudes. De tal manera irradia en ellas el espíritu que casi podemos prescindir de su inteligencia literal y detallada. A diferencia de las enseñanzas místicas comunes, siempre un tanto confusas, pues no ganan profundidad sino a ex-

pensas de la claridad y donde la fuerza de las impresiones se traduce por metáforas entrecortadas, por ayuntamiento de vocablos que parecen excluirse, donde la impotencia de reflejar la intensidad del sentimiento distiende el lenguaje hasta dislocarlo, estas sencillas notaciones evangélicas, llenas de pormenores familiares, de visiones precisas, de palabras luminosas, van a encender y nutrir la llama religiosa en el corazón de los creyentes de todas las razas. Ningún hombre verdaderamente hombre está por encima o por debajo de su alcance. En ninguna parte del mundo, la transparencia de un alma profunda se ha podido contemplar en un agua más tranquila:

¡Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios!
¡Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios!

Mt., v, 8-9.

Vosotros sois la luz del mundo. No se enciende una candela para ponerla debajo de un celemín, sino sobre un candelero para que alumbre a todos los que están en la casa. Que brille así vuestra lumbre delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos (Mt., v, 14-17).

Estad siempre preparados, porque no sabéis cuándo llegará la hora. Es como un hombre que se va lejos y deja su casa al cuidado de sus criados, a cada uno su obligación, y encarga vigilancia al que guarda la puerta. Vigilad, pues, porque vosotros ignoráis cuándo volverá el dueño, si a la tarde, o a medianoche, al canto del gallo o a la aurora —no sea que, viniendo a hora imprevista, os halle dormidos. Por eso os digo a todos: Vigilad (Mc., XIII, 33-37).

Es verdad que este lenguaje tan franco tiene a veces sus vehemencias y sus ironías; es el torrente que se desborda. Con más frecuencia todavía presenta paradojas, esta hipérbole pedagógica indispensable a una enseñanza oral popular.

...Mas, los fariseos salieron, y buscando un pretexto para probarle, le reclamaron un prodigio del cielo. Y gimiendo en el fondo de su alma, dijo: "¿Por qué pide esta generación un prodigio? No hay milagro para esta gente".[1] Y dejándolos, subió a la barca y pasó a la otra ribera. (Mc., VIII, 11-14).

1. Acerca del sentido dado a εἰ δοθήσεται, véase la nota del P. Lagrange, *Evangile selon saint Marc.*, p. 196.

Mas, yo digo a los que me escucháis: Al que te hiera en una mejilla, preséntale la otra. No disputes la túnica a quien te quiera quitar la capa". (Lc., VI, 27-29). A otro dijo: "¡Sígueme!" Y él: "Deja que vaya a enterrar a mi padre". Y Jesús le replicó: "Deja que los muertos entierren a sus muertos.[1] Tú, ve y anuncia el Reino de Dios". Otro le dice: "Señor, yo te seguiré, pero déjame ir a despedirme de los míos". Jesús le contesta: "Nadie que pone la mano en el arado y vuelve la cabeza atrás es apto para el Reino de Dios". (Lc., IX, 59-62).

Estas expresiones fuertes, de las cuales la imaginación quimérica de León Tolstoi[2] tantas veces abusó con tanta incomprensión como elocuencia, reciben su verdadera interpretación de todo el Evangelio. Su recto sentido debe buscarse en el ideal que proclaman, en los sentimientos que inspiran, en la orientación que señalan, con las limitaciones que otras enseñanzas del Maestro, su ejemplo y la naturaleza de las cosas, les imponen.

1. Se ha querido explicar o suavizar esta áspera frase. Una ingeniosa retraducción en arameo lleva a F. Perles a la insignificante: "deja los muertos a su sepulturero", *ZNTW*, t. XIX, p. 96, 1920. Pero la palabra, así enmendada por simples conjeturas y traducida "sepulturero", tampoco existiría, según Strack y Billerbeck, *KTM*, t. I, p. 489. Otros (R. Bultmann, *Geschichte der Synopt. Trad.*, p. 14; A. Loisy, *Evangile selon Luc*; p. 289) quieren ver en ella un refrán o proverbio, pero reconociendo que su origen es desconocido. Igualmente que su sentido, añadiremos nosotros. La palabra, en el contexto evangélico, en el cual tiene ella todo su alcance, es por el contrario bien clara: "Dejad a aquellos que no se preocupan del Reino, dejad a los muertos, según el espíritu (cf. aquello: "Conozco tus obras: llevas el nombre de viviente y estás muerto", del Apocalipsis, III, 1), el cuidado de enterrar a los muertos, según la carne! En cuanto a ti, te debes por entero a otras empresas, a la obra de vida, a la resurrección de estos muertos espiritualmente, por medio de la predicación del Evangelio."

De modo semejante, la otra máxima sacada del código de la vida lugareña, insiste sobre la seriedad y la urgencia de la vocación apostólica. Para los verdaderamente llamados a tal empresa, nada debe ser "antes". Deben buscar "antes" que nada el Reino de Dios, no sólo para ellos, sino, también, para los demás. Lo que hace Jesús es apostrofar, con un rigor implacable y ejemplar, la tibieza de los dos candidatos al Reino.

2. Cien veces el célebre novelista ha vuelto sobre estos textos, especialmente a los del Sermón de la Montaña, para justificar la prohibición de matar, aun en guerra justa; la de prestar juramento sin excepción posible, etcétera. En ninguna de sus obras se explica con mayor claridad que en su *Corta exposición de los Evangelios*, publicada por primera vez en Ginebra en 1890 (trad. de T. de Wyzewa; París, 1896). En el prólogo de esta obra (extracto de la tercera parte del libro más considerable, publicado posteriormente bajo el título: *Les Evangiles*), el autor pone netamente de manifiesto sus designios y —preciso es reconocerlo— da muestras de una ignorancia increíble de la crítica de los evangelios. Son sus propias palabras: "después de la muerte de Cristo, alrededor de unos cien años después, se dieron los hombres cuenta de la gran importancia de las palabras de Cristo, y tuvieron la idea de hacer un relato escrito de la misma", p. 5; — "que los evangelios canónicos encierran casi tantos pasajes defectuosos como los que encierran los evangelios desechados por apócrifos; y que los evangelios apócrifos encierren casi tantas buenas cosas", p. 6, etc. ¡Uno creería estar leyendo a Voltaire!

No menos elocuente que Tolstoi y mejor protegido por su fe misma contra la quimera, G. Papini ha dado sobre el Sermón de la montaña un comentario que se resiente demasiado aún de la necesidad de lanzar anatemas contra abusos muy reales y vivamente sentidos, como si pudieran ellos prescribir contra el uso de instituciones que desfiguran, o hacerlas menos indispensables. Por el contrario, dice muy bien que los discípulos de Cristo con "igual horror (si son perspicaces) del hombre pasado y del presente" rehusan, a imitación del Maestro, "condenarse a la desesperación del nihilismo". Y aprenden de El —pero sólo de El— el medio de escapar de la vorágine; "cambiar de ruta, transformar, crear nuevos valores, negar los antiguos, decir el No de la santidad al Sí engañoso del Mundo... Con Jesús se abre la Ley nueva... a cada ejemplo comienza con estas palabras: *Se había dicho.* Y, en seguida, al antiguo precepto que El derrumba o purifica con una paradoja, opone el nuevo: *Pero yo os digo...* Una nueva fase de la educación humana se inaugura con estos *Pero,* y no es culpa de Jesús si nosotros andamos todavía a tientas en el crepúsculo de la mañana".[1]

Lo cierto es que las palabras del Maestro, si son nuevas e inauditas, "nuevas para nosotros aún, por desgracia, por cuanto no las escuchamos, ni las imitamos, ni las obedecemos", para la mayor parte, no son, sin embargo, de un hiperbólico ni de un hombre genial pero falto de equilibrio. Nada, por el contrario, más sorprendente que la manera cómo Jesús señorea su asunto y conserva el dominio de sí mismo hasta en sus más vivos apóstrofes. Hombre verdadero, hombre completo, hombre de un tiempo y de una raza apasionada, de la cual no rechaza más que la estrechez de miras y los errores, tiene sus entusiasmos y sus cóleras santas. Conoce aquellas horas en que la fuerza viril se hincha como un río y parece multiplicarse para derramar su benéfica corriente. Pero estos movimientos extremos no le quitan la lucidez: nada de excesos en el fondo, ni pequeñeces ni vanidad; ningún infantilismo, ningún rastro de amargura egois-

1. *Storia di Cristo,* trad. de P. H. Michel pp. 86-90 y *passim* (París, 1922). Todo el resto del comentario del Sermón está escrito con la misma vehemencia, y exigirá, acá y acullá, las mismas reservas. Pero su autor no pretende tanto darnos una exégesis rigurosa como evocar intensamente el espíritu mismo de aquel a quien él llama "el supremo *paradojista*". Y, por cierto, que lo hace con mucho éxito.

ta e interesada. Aunque se agiten y despeñen murmurantes y espumosas, las aguas del riachuelo, siempre conservan su limpidez y tersura.

Así Jesús conserva siempre el dominio sobre su palabra y su pensamiento, lo mismo cuando ve a "Satanás cayendo como un rayo", y revela a sus discípulos (¡con qué acento tan tierno y penetrante!) su felicidad, que cuando se estremece de alegría viendo derrumbarse las ideas humanas gracias a la sabiduría de su Padre, o cuando se indigna ante el endurecimiento culpable de los escribas. Los grandes intereses de su misión: la gloria de Dios, el bien de las almas y el advenimiento del Reino son los que le inspiran cuando arroja a los mercaderes del Templo, cuando truena contra las ciudades impenitentes, cuando rechaza la afección sincera pero todavía demasiado humana de Simón Pedro y cuando reprende el celo indiscreto de los hijos del trueno, Santiago y Juan.

No se encontrarán en los Evangelios estas palabras amargas e injustas, estas recriminaciones, estas quejas egoistas que escapan, en los momentos de crisis, a los más generosos amigos de los hombres. Aun adoptando el estilo y manera apocalíptica, consagrada entonces en materia referente al fin de los tiempos, las palabras de Jesús permanecen sensatas, las imágenes que reproduce o inventa son relativamente moderadas. Para apreciar esta sobriedad basta comparar el discurso (que trasladaremos después íntegramente) llamado *la apocalipsis sinóptica,* con las descripciones de las apocalipsis de aquel tiempo.

Pasando de las palabras de Jesús, tomadas como índice seguro de su vida interior, a sus actos, hallaremos el mismo carácter de sublimidad dentro del equilibrio. La elevación moral y religiosa, el heroísmo que los más prevenidos de los adversarios se ven forzados a reconocer en esta corta vida, reside menos en la novedad y singularidad de algunas actitudes que en la constante bondad de las acciones y su cualidad sostenida. No se observan en ella esas bruscas alternativas, esas ráfagas de viento, esos arranques generosos seguidos de depresión profunda, de que ofrecen tantos ejemplos las vidas de los hombres eminentes, y las de los santos mismos, cuando se narran con sinceridad. El rasgo destaca-

do más arriba, a propósito de la religión de Jesús, debe subrayarse aquí, pues derrama una luz singular sobre el sosiego tranquilo de esta alma. Jesús no tiene el éxtasis propiamente dicho, el éxtasis que revela, a la vez, la alteza del llamamiento divino y la flaqueza del sujeto humano que lo sufre; tampoco hay en él esos balbuceos, esas abstracciones de la realidad, estas distracciones que son como la expiación habitual de un esfuerzo supremo. Su naturalidad es perfecta, entera su espontaneidad, nada de afectación o de convencionalismos. Lo mismo que sus palabras, su vida brota del manantial y se derrama, podríamos decir, sobre un lecho de arena, ¡tan constante permanece su serenidad interior![1] Siente los gustos que esta perfección implica: ama a los niños, a los ingenuos, a los humildes.

"...La nota dominante (en Jesús) es la de un recogimiento silencioso, siempre igual a sí mismo, siempre tendiendo al mismo objeto. Jamás habla en éxtasis, y el tono de la excitación profética es en él raro. Encargado de la más elevada misión, tiene siempre el ojo avizor y el oído atento a todas las impresiones de la vida que le rodea; ¡qué prueba de absoluta certidumbre y de inalterable paz!... "La partida, el albergue, la vuelta, la boda y el entierro, el palacio de los vivos, el sepulcro de los muertos, el sembrador, el segador en el campo, el viñador en medio de sus viñedos, los jornaleros sin trabajo en la plaza, el pastor buscando a su oveja, el mercader con el afán de las perlas; y después, en el hogar, la mujer preocupada de su harina, de la levadura, de la dracma perdida; la viuda plañendo ante el juez inicuo, la comida terrestre y cómo se consume, las relaciones espirituales entre el maestro y el discípulo; aquí la pompa de los reyes y la ambición de los poderosos; allá la inocencia de los niños y el celo de los criados, todas estas imágenes animan su palabra y la hacen inteligible aun al espíritu de los párvulos". Y todo esto no significa solamente que El hablaba en imágenes y en parábolas; esto da testimonio, en medio de la más fuerte tensión, de una paz in-

1. La vida interior de Jesús, no turbada, no alterada por sus acciones, está por encima de esta debilidad que Goethe ha tan admirablemente formulado (*Faust*, t. I, p. 1): "¡Ay!, nuestras acciones, al igual que nuestros dolores, son un obstáculo para el curso de nuestra vida (interior); ¡Ach! unsre Tatenselbst so gut als unsre Leiden sie hemmen unsres Lebens Gang."

terior y de una alegría espiritual que ningún profeta antes de él había conocido... El, que no tiene una piedra donde reclinar su cabeza, no habla, sin embargo, como un hombre que ha roto con todo, como un héroe de la ascesis, como un profeta extático, sino como hombre que conoce la paz y el sosiego interior y está en condición de darla a los demás. Su voz posee los acentos más poderosos, coloca al hombre ante una opción formidable, sin dejarle escapatoria alguna, y con todo esto, lo que es de suyo más terrible le parece cosa ordinaria y habla de ello como de lo más natural del mundo: reviste (estas terribles verdades) con el lenguaje que usa una madre para hablar a su pequeñuelo".[1]

Con frecuencia, en sus parábolas, Jesús, como el buen artesano, habla de lo que conoce bien y de lo que aprecia: "Jesús tenía pasión por los símbolos de lo sólido y durable; su sobrenombre es el de roca, piedra angular de la Iglesia. Pasará el cielo y la tierra, pero no una tilde de sus palabras. Sus discípulos debían permanecer firmes y no vacilar. En calidad de constructor, así como también de carpintero, Jesús sentía la fuerza de estas comparaciones".[2] El dolor es un reactivo que sabe poner en libertad los elementos más radicales de una naturaleza, destruyendo las actitudes artificiales que un largo esfuerzo ha ido concrecionando sobre nuestras vidas, hasta volverlas cosa habitual. En presencia del dolor, principalmente si es intenso y durable, atacando a la vez al cuerpo y al espíritu, "cae la careta y queda el hombre"... Jesús, en una prueba sin límites, permanece a igual distancia de la altanería y de la debilidad; ni estoicismo, ni retos, ni actitudes estudiadas. No niega el mal ni le atenúa. Sin que doblegue su voluntad, fija y acordada con la del Padre, su sensibilidad se conmueve, y al vibrar, da siempre los sonidos más puros y hermosos, tiernos o desgarradores:

Jesús recorría todos los pueblos y aldeas, enseñando en las sinagogas y predicando el evangelio del Reino y curando toda clase

1. Adolfo von Harnack, *Das Wesen des Christentums*[3], pp. 23 y 24 (Berlín, 1901). En la nueva traducción francesa de 1907 (a la que hago algún retoque de vez en cuando), pp. 50-52. Los *Anmerkungen* de la edición alemana de 1908, p. 10, hacen notar que el pasaje entre comillas está tomado de la *Geschichte Jesu* de P. W. Schmidt, vol. I (Tubinga, 1899).

2. Stanley Hall, *Jesus the Christ in the light of Psychology*[2], p. 550, 1923, a propósito de la casa construída sobre la piedra, Mt., VII, 24-27.

de dolencias. Pero, al ver la muchedumbre, sus entrañas se conmovieron porque yacían rendidos por la fatiga, *como ovejas sin pastor.*[1] Entonces dijo a sus discípulos: "La mies es mucha y los obreros pocos. Rogad al dueño de la mies que envíe obreros a su mies" (Mt., IX, 35-38).

"¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas...! He aquí que yo os envío profetas, sabios y doctores; y a unos los mataréis y crucificaréis; a otros, los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de pueblo en pueblo; para que caiga sobre vosotros toda la sangre pura derramada en la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien disteis muerte entre el Templo y el altar... En verdad os digo, todo esto vendrá sobre esta generación. ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profectas, y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la gallina recoge a sus polluelos debajo de sus alas — y tú no quisiste!" (Mt., XXIII, 34-39).

Estando Jesús en Betania en casa de Simón el leproso, se acercó a él una mujer con un vaso de alabastro lleno de un ungüento precioso y derramó (el perfume) sobre su cabeza mientras estaba recostado en el banquete. Lo cual, visto por los discípulos, comenzaron a murmurar diciendo: "¿A qué viene este derroche? También se podía haber vendido esto para darlo a los pobres". Jesús, dándose cuenta, les dijo: "¿Por qué molestáis a esta mujer? Acaba de realizar conmigo una buena obra. Porque pobres, siempre tendréis con vosotros, pero a mí no siempre me tendréis. Derramando sobre mi cuerpo esta esencia, lo ha preparado ya para el sepulcro. En verdad os digo, dondequiera que se predique este evangelio en todo el mundo, se publicará lo que ha hecho esta mujer en memoria de ella" (Mt., XXVI, 6-14).

Entonces dijo: "Triste está mi alma a par de muerte; permaneced aquí y velad conmigo". Y apartándose un poco cayó sobre su faz rogando y diciendo: "Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz. Sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como tú". Y viniendo a sus discípulos los halló dormidos, y dice a Pedro: "¿Ni una hora has podido velar conmigo? Velad y orad para que no entréis en tentación: el espíritu está pronto, mas la carne es débil" (Mt., XXVI, 38-40-42).

Si intentamos resumir en sus rasgos más sorprendentes la vida íntima del Salvador, es posible que nos hayamos de detener en lo que se me permitirá llamar su limpidez. Una sinceridad que no se acomoda ni con exageraciones interesadas ni con vanas promesas:

1. Num., XXVII, 17.

"Que sea vuestro hablar: Si, sí, o no, no. Lo que se añada a esto viene del Maligno" (Mt., v, 3).

Una naturalidad, una rectitud de intención a la que ofende toda doblez y toda astucia como el polvo ofusca al ojo y le molesta:

La luz de tu cuerpo es tu ojo.
Si, pues, tu ojo es sencillo,
todo tu cuerpo será luminoso;
pero si tu ojo es maligno, todo tu corazón será tenebroso.

Mt., vi, 22

Tal ardor pone en la caridad fraterna, que funde y volatiliza las más duras escorias del amor propio. ¡Mejor que los otros y más alto, como Dios mismo!

Mas yo os digo:
Amad a vuestros enemigos,
rogad por los que os persiguen,
para que seáis hijos de vuestro Padre
que está en los cielos;
que hace salir su sol
sobre buenos y malos
y llueve sobre justos
e injustos.
Porque si amáis a aquellos que os aman,
¿qué recompensa podéis esperar?
¿No hacen esto también los publicanos?
Y si saludáis solamente a vuestros hermanos,
¿qué hacéis de más?
¿No lo hacen así los paganos?
Sed perfectos
como vuestro Padre celestial es perfecto.

Mt., v, 44-48.

Agréguese a esto, ausencia completa de toda política, de todo interés propio; nada de arreglos con los grandes según la carne, o con los hombres de placer. Abandono absoluto en manos de la Providencia, dejando todos los cuidados temporales para ocuparse con todas sus fuerzas en la expansión del Reino de Dios... Estos índices nos permi-

ten condensar nuestras impresiones en la frase que empleaba con preferencia la gran mística de Génova, santa Catalina Fiesca Adorna, para expresar todo lo que ella contemplaba en Dios: *¡Nettezza!* De la pura plenitud del Ser divino, la vida íntima de Jesús ofrece la imagen más bella que es dado contemplar a los hombres. Las riquezas evangélicas, en cuanto cabe inventariarlas sumariamente, encuentran su orden, su equilibrio y su perfección en la incomparable limpidez de esta alma...

CAPITULO III

# EL PROBLEMA DE JESUS: LAS SOLUCIONES Y LA SOLUCION

## 1. La Crisis de la fe cristiana entre los modernos

### *Los protestantes liberales*

Sería un trabajo interminable enumerar aquí las principales formas que ha revestido la imagen de Cristo Jesús entre los descendientes intelectuales de Schleiermacher y de F. Strauss. Citaremos sólo aquellos que ya en la teología liberal y modernista, ya en el racionalismo, parecen tener más relieve.

El protestantismo liberal ha encontrado al caer del siglo último, sus intérpretes más notables en Augusto Sabatier y Adolfo von Harnack.

Llamado con alguna exageración el mayor teórico de la Reforma, que ha escrito después de Calvino, y que más bien se podría llamar el padre del modernismo en Francia, Augusto Sabatier, muerto en el 1902 siendo decano de la Facultad de teología protestante de París, escribió mucho sobre Jesucristo. El retrato que trazó de él se fué modificando con los años, a medida que la actitud general del autor se orientaba hacia la izquierda, en el sentido radical y racionalista. Sus primeros escritos (*Le témoignage de Jésus-Christ sur sa personne,* 1863; *Jésus de Nazareth,* 1867), son de un creyente, y fué elegido él con preferencia a un candidato liberal, por recomendación de Guizot, en 1867, pro-

fesor adjunto de teología dogmática en la Facultad de Estrasburgo. En el manifiesto que publicó entonces escribe:

> Entre todas las cuestiones debatidas entre nosotros, la más grave, la verdaderamente decisiva, es la que concierne a la persona de Jesucristo. Jesús, ¿no era más que un hombre? Entonces, el cristianismo, por grande que se le suponga, pierde su carácter de verdad absoluta y se reduce a una filosofía. Si Jesús es el Hijo de Dios, el cristianismo es una revelación. Sobre este punto capital, después de largas y serias reflexiones, yo me he colocado al lado de los apóstoles. Yo creo y confieso con S. Pedro que Jesús es el Cristo, Hijo de Dios Vivo.[1]

La cuestión no podía ser mejor planteada. Desgraciadamente, Sabatier no permaneció fiel a su primera respuesta. Insensiblemente, el racionalismo humanitarista fué invadiendo su espíritu, y en sus libros definitivos contradice formalmente su profesión inicial de fe. A estas obras, pues, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la Psychologie et l'Histoire,* París, 1896, y *Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit* París, póstuma, 1903, pediremos nosotros los elementos de su semblanza de Cristo. Pues por estos libros fué Sabatier lo que fué, y merced a ello continúa su influencia en los espíritus.

En la última de las citadas obras, que es el testamento del autor y expone en la forma más transparente y en sus consecuencias más lógicas, su doctrina —la doctrina protestante liberal—, presenta a Jesús como no habiendo sido ni querido ser, por su persona y ejemplo, otra cosa que un iniciador, un maestro, un excitador en el orden religioso. Fué profeta seguramente, pero en el sentido (aunque en grado superior y sublime) en que fueron y se llamaron inspirados los grandes genios, los conductores de hombres. Las declaraciones y las reivindicaciones del Salvador deberán, en consecuencia, entenderse como confidencias, como efusiones destinadas a dar valor a su doctrina y hacerla más penetrante y eficaz. Contemplando a Dios, su Padre, en el espejo filial del alma más hermosa que ha existido, consciente de conocerlo y de amarlo más y mejor que aquellos

1. Tomo esta cita del artículo del pastor Eugenio Lachenmann sobre Sabatier, en la *REP*³, t. XVII, p. 278, 1906.

que le rodeaban, indignado por el rigorismo literal que los fariseos imponían a los hombres, so color de guardar la Ley, sintiendo en sí mismo una fuerza y un ardor capaces de transformar el mundo, el Maestro de Nazareth pudo, sin blasfemia, decir lo que los evangelios le hacen decir y adoptar las actitudes que le atribuyen aquéllos. Pudo evadirse gracias a su espíritu interior, del medio judío de su tiempo, y sobreponerse a las ilusiones de su raza, de las que, debido a algunas de sus esperanzas e ignorancias, había participado; el vuelo de su alma le remontó al punto más alto que puede alcanzar un hombre, hijo de hombre. Consideró la vida, a pesar de los sacrificios que impone, de las tiranías de las fuerzas materiales que sufre y de la obsesión del mal moral que pesa sobre ella, como un don divino en el cual podían comunicar todos los hombres que se pusieran en su seguimiento y aprovecharan su experiencia. "Jesús no ha sido más que un hombre, pero ha sido el hombre en cuyo corazón se ha revelado más completamente el corazón paternal de Dios".

Al lado de esta concepción que, en el fondo, es la concepción racionalista, pues no difiere de ella sino por el postulado implícito de la perfección definitiva e inigualable del Salvador, hay que colocar la del más célebre teólogo protestante de la Alemania contemporánea. Adolfo von Harnack va mucho más lejos que A. Sabatier y, al revés de éste, más cada día en el sentido tradicional. El admite que Jesús, consciente desde el primer momento de su alta dignidad personal, se dió (aunque guardando una sabia y prudente economía) como camino, como el único mediador entre Dios y los hombres, como consolador y juez supremo de la humanidad.

"Nadie antes que él ha conocido al Padre como él le conoce, y trae a los hombres este conocimiento. De este modo presta "a muchos" un servicio incomparable. Los conduce a Dios, no sólo por lo que dice, sino, también, por lo que es, por lo que hace y, por fin, por lo que sufre... El sabe que inaugura una nueva era en que "los pequeños" serán por su conocimiento de Dios, más grandes que los más grandes del pasado; ...sabe que él es el sembrador que esparce la buena simiente; suyo es el campo, la semilla y la mies. Y

esto no son teorías dogmáticas, menos aún transformaciones del Evangelio mismo, esto es la expresión de un hecho, de una realidad que Jesús ve ya nacer. Los ciegos ven, los cojos andan, los sordos oyen, la Buena Nueva es anunciada a los humildes por El. A la luz de estas experiencias percibe, aun en medio del combate, bajo la carga abrumadora de su vocación, la gloria que el Padre le ha otorgado... El es el camino que lleva al Padre, y como el Elegido de Dios, es también el Juez".[1]

Con todo, y no obstante estas magníficas y únicas prerrogativas, la persona misma de Jesús, según el célebre profesor de Berlín, no es objeto de su predicación hecha en nombre de Dios: "El Padre sólo, y no el Hijo, forma parte integrante del Evangelio, tal como Jesús lo ha predicado".[2] Para salvarse es necesario *creer lo que dice el Hijo;* no es indispensable *creer en el Hijo.*

Aquí se reconoce esa ondulante filosofía ritschliana que cree poder servirse de las cosas y de los hombres, sin pronunciarse y sin comprometerse a fondo sobre la cuestión de su valor real; que desilusionada para siempre de las certidumbres racionales, heredera, a través del criticismo kantiano, de la vieja desconfianza luterana hacia la inteligencia aplicada a las cosas de la fe, trata de suplirlas con afirmaciones sentimentales y precarias, por juicios subjetivos, interesados, utilitarios, apellidados: *juicios de valor* (Werturteile). ¡Poco importa lo que en verdad fuera Jesús, si para mí tiene un valor religioso decisivo! Decir que Jesús fué Hijo de Dios en el sentido objetivo y real de la palabra, declara Harnack, es "añadir algo al Evangelio". "Pero, continúa, quien acepta el Evangelio y se esfuerza en conocer a Aquel que lo trajo, podrá atestiguar que aquí aparece lo Divino, con toda la pureza con que puede aparecer en la tierra, y sentirá que Jesús mismo fué para los suyos la potencia de este Evangelio". ¡El que pueda, que concilie estas antinomías"!

Después de éste de Adolfo von Harnack, los retratos del Salvador trazados por los teólogos protestantes liberales se han multiplicado. Hemos tenido, sólo en Alemania o en

1. Adolfo Harnack, *L'Essence du Christianisme,* trad. francesa de 1907, pp. 175-176, ligeramente retocada.
2. *Ibid.,* p. 175.

la Suiza alemana, los de Pablo Wernle,[1] Adolfo Jülicher,[2] Guillermo Bousset,[3] Arnoldo Meyer,[4] W. Heitmüller,[5] Enrique Weinel[6] y Rodolfo Bultmann.[7] Sólo citamos los escritos que han tenido cierta resonancia. Tal es la hegemonía alemana en el protestantismo liberal, que nombrar a estos autores es ya indicar todo lo que hay de algún valor. Con diversos matices y talento desigual, los autores de estos retratos de Jesús no salen de la línea que les impone su filosofía religiosa: todos admiten que el Maestro nazareno ha rebasado la estatura común de la humanidad, que ha inaugurado la vida religiosa verdaderamente pura, y que por estos títulos se le puede tener como un "profeta" y un héroe del orden espiritual. Pero ninguno admite la divinidad del Señor en el sentido tradicional de esta palabra. Casi todos se refugian en la admiración de la "personalidad" de Jesús insistiendo en su carácter sublime, en su sentido de la realidad (*Wirklichkeitssinn*).

Para hacer plena justicia al protestantismo liberal conviene advertir que en su seno se manifiestan signos de renovación o, mejor, de una nueva fase de disolución en lo tocante al concepto de los orígenes del cristianismo. El único rasgo común de los autores que intentan evadirse del "moralismo" clásico, prestando a Jesús una concepción moderna y más o menos kantiana, es el sentido de lo concreto, el deseo de volver a situar el Evangelio en su medio histórico. Los unos, con Juan Weiss y, sobre todo, Alberto Schweitzer, reconstituyen en la enseñanza de Cristo el aspecto escatológico, apocalíptico, arbitrariamente empequeñecido en la concepción liberal. Pero esta reacción los lleva hasta el exceso,

1. *Die Anfaenge unserer Religion*[2] (Tubinga, 1904). Esta obra, traducida al inglés, ha proporcionado los datos utilizados principalmente por Jorge Tyrrell en la concepción que, a la postre, se ha formado de los orígenes cristianos.

2. *Die Religion Jesu*, en la importante colección publicada por H. Hinneberg, bajo el título: *Die Kultur der Gegenwart*, t. I, p. 4 (Leipzig, 1906).

3. *Jesus*, en la colección de *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, edición F. M. Schiele (Tubinga, 1904). Este pequeño libro ha conseguido muy vivo éxito entre los protestantes liberales; ha sido traducido al inglés por la señora Trevelyan, hija de la señora Humphrey Ward.

4. *Jesus*, en la recopilación de artículos: *Unsere Religioesen Erzieher*, t. I (Leipzig, 1908).

5. *Jesus*, publicado a parte y completado por el artículo *Jesus von Nazareth*, de *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga, 1913).

6. *Jesus*, en la colección: *Die klassiker der Religion* (Berlín, 1912).

7. *Jesus* (Berlín, 1926).

hasta la absorción en este elemento de todo lo restante. Otros, después de H. Gunkel y con G. Bousset, en su última obra (*Kyrios Christos*, Gotinga, 1917, ²1921), conceden cada vez mayor amplitud a los elementos religiosos preexistentes y a los tomados del ambiente de la época. Con pretexto de volver a colocar los orígenes cristianos en la historia general, estos autores y sus émulos han tendido a disminuir la importancia histórica de Jesús; pero como las infiltraciones paganas procedentes de religiones con misterios son tan manifiestamente extrañas al Maestro y a sus primeros discípulos, para darles un poco de color de verosimilitud las han tenido que atribuir a Pablo y a sus auxiliares venidos de la gentilidad. Paralelamente a este elemento venido de fuera, los exegetas de esta escuela conceden una importancia muy grande, y preponderante a veces, al desarrollo litúrgico —señaladamente al culto de Jesús— en las más antiguas comunidades cristianas.

Las obras de Wetter y Reitzenstein, se orientan en este sentido. Pero, a decir verdad, hemos rebasado, ya al mencionarlas, para entrar en el dominio del pensamiento racionalista, el límite incierto que las separa del en que va a acantonarse el protestantismo liberal. No entra en el plan del presente trabajo hacer una crítica detallada de las posiciones de éste. Persiguiendo un fin positivo, esperamos probar directamente que la posición cristiano-católica, no sólo es la mejor, sino la única que hace justicia a los textos y a la historia. Mas, sería imposible no hacer notar la inconsistencia de la solución presentada por los teólogos liberales al problema de Cristo. Porque, o bien retroceden hasta la concepción de un "profeta", mayor y mejor que los otros, más "inspirado", pero sin diferenciarse esencialmente de los otros, y, en este caso, Jesús sería poco más o menos lo que pretendía ser Mahoma: "el sello de los profetas"; y ésta es la opinión de Sabatier al fin de su vida. Pero, en tal caso, si se admite como verdadera, en el terreno religioso, la hipótesis de la evolución, ¿con qué derecho se proponen el ejemplo, las lecciones, la doctrina y el señorío de Jesús como normativos, esenciales y definitivos? ¿Qué sabemos nosotros? Jesús puede, digamos que debe, según toda probabilidad, ser superado. El no es más que un anillo, hasta aquí el más bri-

llante, de una cadena cuyo metal se purifica y se acendra continuamente, necesariamente. Si se afirma lo contrario, si se concede al Maestro de Nazaret esta trascendencia relativa, es por una supervivencia cristiana, por una apreciación sentimental, heredada, que la razón, en vez de justificar, contradice, si ha de ser fiel a la ley de la evolución. En realidad, así ya no se es cristiano, sino en el sentido en que tal o cual filósofo se llama platónico o spinozista. La interpretación de los textos es pura y lógicamente racionalista.

O bien, con A. von Harnack y muchos protestantes liberales, se quiere ser más conservador. Entonces se sientan premisas de historia y de crítica que bastarían a concluir en el sentido del cristianismo tradicional,[1] pero vienen a interponerse razones de filosofía religiosa, el prejuicio agnóstico, la repugnancia provocada por conclusiones entrevistas, todo ello reforzado por el viejo fermento de individualismo y de autonomía absoluta que está en el fondo del protestantismo; y ¡entonces se concluye una trascendencia precaria, imperceptible! Se hace de Cristo una personalidad *sui generis,* ni Dios ni simplemente hombre. Se ensayan transacciones y compromisos que asemejan a sus autores a los antiguos arrianos. Se distingue entre textos que se pueden conservar e interpretar y textos que las necesidades de la causa obligan a declarar posteriores, secundarios, interpolados. En el último de sus escritos, publicado ya póstumo, G. Tyrrel ha marcado finamente la inconsistencia de esta posición. "Ellos quisieran tener a Jesús por divino, en cierto sentido, o en un grado inferior; quisieran ver en Jesús una encarnación de todas las ideas liberales y libertadoras que caracterizan nuestro tiempo. Quisieran hacer remontar hasta él el espíritu y los sentimientos modernos, como a su primera fuente y su primer motor. En este sentido, El sería el Salvador, el Camino, la Verdad y la Vida; aun más, sería Dios a la manera de un vicario, de un representante, la manifestación en carne de lo que Dios significa para nosotros. Algunos llegan hasta concederle una especie de divinidad metafísica, pero a condición de otorgar la misma dignidad, aunque en menor grado, a todos los hombres.

1. *L'Essence du Christianisme;* traducción de 1907, pp. 32, 45 y sig.

Pero, evidentemente, la inmanencia de Dios en el espíritu humano como coprincipio de su vida no implica una identidad de persona o de substancia. Por la unión libre y moral con este coprincipio, el hombre se hace semejante a Dios, pero no se hace Dios. Luego, en la hipótesis liberal, Jesús sería, en el mejor caso, el más semejante a Dios entre los hombres. Ahora bien, el hombre no debe adoración ni entrega incondicional de su ser ni al más semejante de los hombres con Dios —sino sólo al Absoluto divino. Entre *Dios* y *semejante a Dios,* la distancia es infinita."[1]

Esta crítica del profeta del modernismo es irrefutable. Pero no debe hacernos desconocer unos esfuerzos que serían admirables si no estuvieran subordinados, sin quererlo confesar, a esa obstinación racionalista que pretende "salvar" el cristianismo sin proclamar que Jesús es el Hijo de Dios —posición inestable, menos sostenible lógicamente, aunque religiosamente más fecunda y respetuosa con los hechos que la exposición netamente racionalista que pasamos a exponer.

### *Los racionalistas de los siglos XIX y XX*

La interpretación naturalista de los orígenes del cristianismo se torna más difícil, compleja y sutil a medida que se impone más la historicidad fundamental de los Evangelios. El progreso que se viene afianzando en este sentido, después de Strauss y F. C. Baur, vuelve mucho más delicada la tarea crítica de sus sucesores. Entre los más temerarios, uno de ellos, discípulo rezagado de Bruno Bauer, admite que los creyentes "reciben de frente y aceptan en su sentido completo los documentos que los críticos (racionalistas) reciben al sesgo, a más de intentar entre ellos una selección aventurada... Si el Hijo de Dios existe... la exégesis ortodoxa lleva todas las ventajas". Pero, ¡ca!, "la idea de que Dios se haya encarnado nos choca. Es una concepción prekantiana. Entró llanamente en grandes espíritus como San Agustín, Sto. Tomás, Pascal: pero en nuestros días, esta

1. J. Tyrrell, *Jesus or Christ?*, p. 15 (Londres, 1909) (suplemento al *Hibbert Journal*).

idea no se puede digerir".[1] Aunque no siempre confiesen con esta claridad que la investigación histórica entre ellos está condicionada por las preocupaciones filosóficas, la opinión de los racionalistas sobre Jesús es clara: no fué más que hombre, y como tal, sujeto a todas las flaquezas, errores e ilusiones de la humanidad común, sometido a todas las limitaciones de su tiempo y de su raza.

Por consiguiente, la interpretación tradicional se funda en una equivocación; la solución dada al problema de Cristo por la primera generación cristiana, aceptada por millones de seres humanos, atestiguada por millares de mártires, de sabios y de santos, es una solución ilusoria, irreal, un caso de evhemerismo caracterizado.

Después de esto, lo que procede es compaginar estas tesis con la historia y los textos, y primeramente explicar el hecho generador que es el testimonio de Cristo respecto de sí mismo. Para conseguir este fin, dos caminos se abren ante el crítico. En el primero, aceptando la historicidad general de los principales documentos evangélicos, el autor emplea toda su sutileza en reconstituir, con un mínimo de ilusión y de fraude, la serie de estados de alma que habrían llevado a Jesús a creer y a decir que él era el Mesías, Hijo de Dios. A pesar del tono de ironía condescendiente que hace su relato un poco molesto, no creo que ningún escritor racionalista haya gastado, para exponer esta teoría, más copia de habilidad experta que Renán. Su *Vida de Jesús,* por tantos aspectos superficial y decepcionante, bajo éste, conserva su interés.[2] El ha conservado la menos mala de las explicaciones propuestas antes que él, ha añadido las suyas, y los que después de él han vuelto a tratar el problema con datos análogos, no han hecho avanzar su solución o tal vez la hicieron retroceder.

Para Renán, pues,[3] el sentimiento que Jesús tenía de su unión con el Padre celestial, la reacción que obraban en su espíritu las profecías antiguas oportunamente recordadas, la

1. P. L. Couchaud, *Le Mystère de Jésus,* pp. 110-111 (París, 1924).
2. Véase una crítica autorizada en M.-J. Lagrange, *La "Vie de Jésus" d'Ernest Renan* (París, 1921). La mayor parte de los que con J. Middleton Murry, *Jesus Man of genius* (Nueva York y Londres, 1926), no quieren reconocer en Jesús más que un hombre, el más divino de los hombres, reconocen la superioridad relativa al modo de Renán: *lib. laud.,* p. XI.
3. *Vie de Jésus*[14], caps. XV-XVII, pp. 245-302; XIX-XX, pp. 320-348.

presión de las circunstancias, el entusiasmo de los suyos, la lógica del éxito y la necesidad de responder a la oposición solapada o violenta de sus adversarios, habría llevado al Maestro a rechazar débilmente, después a aceptar y, por último, a reivindicar un título que, a los comienzos, él mismo hubiera juzgado blasfemo el arrogarse. Su leyenda se elaboraba mientras vivía, y poco a poco él mismo la fué creyendo. Muchos hombres vienen así a ser desbordados y anegados por sus discípulos; ¿por qué no comparar a Jesús con otros grandes iniciadores de orden religioso, como Buda y Mahoma? Se objeta que la infatuación confinaría aquí con la demencia; y nos responden que de ordinario no era inconsciente el Nazareno de lo que decía o dejaba decir. Si se protesta entonces, en nombre de la lealtad, Renán replica con una irónica lección de psicología oriental: y luego, anticipando la teoría nietzcheana de los derechos del Superhombre, declara que hay que reconocer noblemente varias medidas de franqueza y sinceridad, y que no está bien medir a los grandes hombres con nuestro rasero, juzgándolos "desde lo alto de nuestra tímida honradez". Esto no obstante, fiel a su método lleno de contrastes y, a veces, de contradiciones, Renán concluye que "su perfecto idealismo (el de Jesús) es la más alta regla de vida desprendida y virtuosa. El ha creado el mundo de las almas puras donde se halla lo que en vano pedimos a la tierra, la perfecta nobleza de los hijos de Dios, la santidad acabada, la total abstracción de las mancillas del mundo, la libertad, en fin... Es el primero que ha proclamado el imperio del Espíritu; el primero que ha dicho al menos por sus actos: "Mi reino no es de este mundo". La fundación de la religión verdadera es obra bien suya".[1] Hacia el fin del libro —y de la vida del Señor— se confiesa la exaltación: "Arrastrado por esta terrible progresión del entusiasmo... Jesús no era ya libre; se debía a su papel y, en algún sentido, a la humanidad. A veces se hubiera dicho que su razón se enturbiaba... la gran visión del Reino de Dios le producía vértigo. Su noción de Hijo de Dios se turbaba y se exageraba... la ley fatal que condena a la idea a decaer desde el momento en que intenta convertir a los hombres, se aplicaba a Jesús. Los hombres,

1. *Vie de Jésus*[14], pp. XXVIII, 461.

al tocarlo, lo rebajaban a su nivel. El tono que había adoptado no se podía sostener arriba de algunos meses; era ya tiempo que la muerte viniera a suministrar el desenlace a una situación tensa en extremo".[1]

Fácil es responder, con toda verdad, que semejantes cuadros, trazados con habilidad suma, no conservan de los hechos más que lo que sirve a la tesis propuesta; y que, en particular, "la formidable progresión del entusiasmo" indicada, contradice positivamente los textos más claros, que nos muestran la oposición creciente, las muchedumbres divididas, los discípulos rezagados, entristecidos, acobardados y Jesús sólo, dueño de sí mismo y dominando desde lo alto los acontecimientos. Esta crítica, hecha a porfía por los exegetas de todas las escuelas, está completamente fundada. ¡No importa! Hay que volver a la manera de Renán, y a ella vuelven en gran escala los que pretenden sostener hasta el fin la explicación racionalista sin volatilizar enteramente los textos. Y, este último expediente, aunque sea violento, constituye la gran tentación de los críticos liberales, y muchos caen en ella. Pero antes de verlos enfrascados en esa tarea debíamos mencionar, por haber inspirado a un gran número de escritores, de los más influyentes en estos tres últimos cuartos de siglo, una concepción de Cristo que, rebasando las fórmulas del jansenismo más exagerado, se ve El el despreciador de las bellezas naturales, el enemigo de todo amor sencillo y sano. En presencia del crucificado, símbolo y héroe de una ascesis inhumana, se procura evocar, de una antigüedad cuidadosamente expurgada y hermoseada, el milagro griego, la sonrisa de Atenea, las libres divinidades de un paganismo venturoso. Esta antítesis, fundada en un doble error de hecho, ha conseguido un éxito durable y alimenta todavía en casi todos los países la polémica anticristiana. Por medio del gran pagano inglés Byron, y sobre todo Shelley († 1822), que la reprodujeron líricamente al principio del siglo XIX, vino a recoger y continuar las ideas de ciertos humanistas del Renacimiento. Pero fué en la mitad del siglo XIX cuando llegó a ser general y, por decirlo así, clásica. Uno de los primeros que la enunció fué Renán en los fragmentos de una novela incompleta,

1. *Ibid.*[14], pp. 331-333.

*Patrice* (1849). El se lamenta de haber sido cristiano y, como tal, de haber despreciado a Apolo, Diana, Minerva, Venus, "la naturaleza sana y tranquila. Yo antepuse a ellos... la demacrada imagen de un Dios atenazado por clavos. Preferencias otorgadas a lo anormal, a lo excepcional, a lo enfermizo, he aquí la estética cristiana, éstas son las ideas que nos han perdido". Por lo contrario, el paganismo antiguo era "lo verdadero, lo sencillo, lo natural... que el cristianismo ha intervertido con su sobrenaturalismo, predicando incesantemente el renunciamiento y el combate contra la naturaleza... Todas las ideas falsas que hay en el mundo, en cuestión de moral, proceden del cristianismo. Grecia, con un tacto divino, había hallado la perfecta medida".[1]

Esta página, que yo abrevio, resume la crítica opuesta al cristianismo, si no siempre a su fundador, en las lecciones de arte de Taine joven, *Les Poèmes Antiques* y les *Poèmes Barbares* de Leconte de Lisle, y, por no citar otras muchas obras menos conocidas, las célebres *Rêveries d'un païen mystique,* de Luis Ménard,[2] y los *Aforismos* del más decidido anticristo de nuestro tiempo, Federico Nietzsche. Antes de escribir el libelo que lleva este título, y en el que aparecen ya los estigmas de la inminente demencia, el desventurado filósofo había escrito mucho de Jesús en sus libros y carnets íntimos. A decir verdad, estos juicios fragmentarios son más interesantes para la historia del pensamiento del autor que para la de la doctrina de Cristo. En opinión del más penetrante biógrafo de Nietzsche, aquellos "toman el aspecto de una autobiografía nietzscheana".[3] En el *Anticristo* se encuentra una crítica amarga y a veces un poco infantil del cristianismo. Obra de los apóstoles de Jesús y máxime de Pablo, "desgraciado mensaje, *dysevangelium* y no *evangelium*", doctrina quimérica de igualitarismo, de humanitarismo, de dimisión y decadencia. La persona del Maestro, incomprendida por sus discípulos, interpretada a con-

1. *Patrice,* en *Fragments intimes et romanesques,* pp. 96-98.
2. *Les rêveries d'un Païen Mystique,* de Luis Ménard, obra de un hombre que conocía mucho mejor la antigüedad, es también mucho más matizada; es el único o casi el único autor que ha resucitado el acento de un pagano verdadero, y admirador ecléctico de todo lo que él tenía por divino, tal como hubiese podido hacerlo un Alejandro Severo. Por lo común, no se encuentra en él aquel tono agrio del cristianismo renegado que blasfema de aquello mismo que había venerado.
3. C. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée,* vol. v, p. 132 (París, 1922).

trasentido, es relativamente respetada por Nietzsche; Jesús ignoró todo lo referente a valores humanos terrestres, exteriores, de la cultura; únicamente existían para él valores interiores; en lo demás, no vió más que signos y símbolos. Aquí está su nobleza y también su debilidad; la salud para él consiste en un estado del corazón desasido de todo, sereno, negativo y, por consiguiente, estéril: "no defenderse, no encolerizarse, no exigir responsabilidad". Con esta misma vena y con las mismas antítesis, bajo formas irónicas y despegadas, Anatole France († en 1925) se ha explayado durante cuarenta años de vida literaria, desde las *Noces Corinthiennes* hasta la *Révolte des Anges*. Lo que hizo falta a este artista perfecto fué un conocimiento de primera mano de la antigüedad clásica, que hacía profesión de adorar y una idea elemental del cristianismo verdadero que él confundía con el fanatismo.

Alfredo Loisy, que es, ante todo, crítico y analista a ultranza, no ha logrado, en las obras de su madurez, dar una solución sólida al problema de Cristo. No creo que después de Strauss se haya trazado un boceto del Salvador más movedizo y ondulante. Nos figuramos estar en presencia de unas de esas pinturas borrosas, evanescentes que los muros de ciertas catacumbas perpetúan más bien que conservan.

La exclusiva que otorga (a diferencia de Renán) a los textos históricos del Cuarto Evangelio,[1] los rasgos posteriores "teológicos", paulinos, redaccionales que, en número infinito, descubre en el relato de los Sinópticos, las infiltraciones paganas que denuncia, la obsesión apocalíptica que atribuye al Maestro, conducen al autor a un empobrecimiento sistemático y extremo de la materia evangélica. Jesús, ¿se designó con la denominación de Hijo del hombre? No se sabe. "Si Jesús ha usado alguna vez para aplicárselo a sí mismo el título de "Hijo del hombre", sin duda, no quiso darle otra significación que la de Mesías..."[2] Mas, ¿qué entendía él por Mesías? — Un Rey de los judíos, "príncipe de los elegidos, jefe de los bienaventurados (que) debía presidir sus alegrías asistido de doce discípulos que se sentarían so-

1. *Le Quatrième Evangile* (París, 1903); *Les Evangiles Synoptiques*, 2. vol, (Ceffonds, 1907-1908): toda la parte general está reproducida en *Jésus et la tradition évangélique* (París, 1910).
2. *Jésus et la tradition évangélique*, p. 167.

bre los tronos para gobernar las doce tribus".[1] Pero no un juez de vivos y muertos; "a lo más, Cristo se presenta como testigo" (en el juicio) — y este oficio, todo de estéril aparato, este papel de jefe ordenador de las alegrías del cielo, ¿pensaba poseerlo Jesús? — Unas veces se nos responde que sí; pero generalmente, que no, "Como rey mesiánico, Jesús *será* el vicario de Dios. Mientras predica el advenimiento del Reino, no está todavía dentro de su función providencial... Ni siquiera, propiamente hablando, era él, al presente, el Cristo, como los que oían su palabra tampoco eran entonces ciudadanos del reino celestial".[2] — ¿Redentor, precio de Rescate, Víctima? — De ningún modo. Todo aquello que parecía insinuarlo proviene de "predicciones ficticias", nacidas ellas mismas, de "especulaciones cristológicas". "El Cristo ha mirado su muerte como posible, y en tal eventualidad, como la condición providencial del reino celeste, pero no como elemento necesario de su función mesiánica, él la vió como un riesgo que se podía correr..."[3] En suma, Jesús predicó una moral de ciudad sitiada, en la hipótesis de un asolamiento que no cesó de considerar como inminente. Taumaturgo "casi a pesar suyo", ajeno a toda idea de redención, ilusionado, pero noblemente, vivió hasta el fin valerosamente "el ensueño del Evangelio".

Se ve, por estas breves indicaciones, lo que viene a ser el Salvador bajo la pluma de A. Loisy: un personaje raro, quimérico, exangüe y simplificado hasta tal punto, que se maravilla uno de que, en esta hipótesis, aun se le permita decir o hacer algo.

En sus trabajos más recientes, dominados por las ideas de R. Reitzenstein, Guillermo Bousset y G. P. Wetter, A. Loisy abre la puerta más todavía, en la tradición evangélica, a la infiltración de las religiones, llamadas misteriosas del helenismo, a las libres creaciones de los profetas y a las iniciativas de la liturgia primitiva. Su crítica corrosiva y cada vez más arbitraria muerde aún en los puntos históricamente más incontrovertibles: "Los evangelios no refieren

1. *Jésus et la tradition évangélique*, p. 162.
2. *Ibid.*, pp. 164, 254; A. Loisy reconoce, por tanto, que Jesús "ha acabado por confesarse y declararse el Mesías", pero "que había hablado poco de su misión". Entonces, ¿de qué podía hablar?
3. *Ibid.*, p. 168.

la muerte de Jesús... exponen el mito de la salvación realizado por su muerte... En la narración evangélica nada hay que tenga consistencia de hecho si no es la crucifixión de Jesús, por sentencia de Poncio Pilatos, por causa de mesianismo... Si Jesús ha existido..."[1]

A un terreno más sólido nos conduce el célebre historiador dedicado al estudio de la antigüedad, Eduardo Meyer. Laico, racionalista decidido, llegado tarde al dominio de los orígenes cristianos, cuya preparación y circunstancias conoce él mejor que nadie, Eduardo Meyer ha compuesto sus *Orígenes y Comienzos del Cristianismo*[2] durante los descansos que le dejaba el rectorado de la universidad de Berlín. En el segundo volumen es donde se encuentra en piezas sueltas, pero casi completo, un retrato de Jesús. Como otros muchos artesanos judíos, había estudiado Jesús las Escrituras. Despertado por la predicación de Juan Bautista, se decidió también él a predicar. La letra de su mensaje no desborda gran cosa la doctrina de los fariseos de su tiempo, aunque su espíritu, penetrado de una fe viva en Dios y de un poderoso sentido moral, sea profundamente diferente. Se forma a su alrededor un grupo de discípulos, y él obra maravillas con curaciones que se tenían entonces por milagros. Jesús se cree y se dice Mesías, hijo del hombre e hijo de Dios, en un sentido, sin embargo, que no implicaba para él la posesión de la naturaleza divina. Pero expone con una sabia cautela esta convicción que la confesión de Pedro, seguida de la Transfiguración, afianza y consagra. En cambio, la doctrina cristiana de la Redención no se remonta a la enseñanza personal de Cristo. Lejos de substraerse a la oposición suscitada por su predicación, Jesús decide arrostrarla. Pero topó con algo más fuerte que él, y entregado a sus enemigos, el joven galileo no recibe de Dios los auxilios extraordinarios que esperaba, y muere en la cruz exhalando el lamento supremo del Justo que sufre. Lo que queda de él, transmitido por discípulos cuya fe lo resucitó, es su moral,

1. Véase en la *RHRL*, 2.ª serie, VIII, 1922, *La Passion de Marduk*, página 289 y sig.; *La légende de Jésus*, pp. 394 y sig., 433 y sig., y *Les Livres du Nouveau Testament* (París 1922), Introducción.

2. *Ursprung und Anfaenge des Christentums*, 3 vols. (Stuttgart, 1921-1923), vol. II, *Die Enwicklung des Judentums und Jesus von Nazareth*. Véase un juicio de conjunto en J. Lebreton, *RSR*, pp. 320-329, 1925.

diamante indestructible de precio incalculable, que la dogmática cristiana, ganga mitológica, de suyo sin ningún valor, ha hecho llegar hasta nosotros.

Estos puntos de vista son compartidos por el modernismo extremista anglicano, que el profesor Kirssop Lake,[1] uno de sus jefes, llama "experimentalista". Para estos modernistas, Jesús es uno de los grandes profetas de la Historia, un profeta, es decir, un hombre cuyo idealismo religioso y moral es fuerte y centelleante, aunque una sana razón deba examinar y aquilatar sus llamamientos. La doctrina de Cristo es, en su letra, al menos parcialmente, caduca, y lo que conservemos de ella debe ser admitido, no porque lo ha dicho Jesús, sino porque vemos nosotros que en esto ha dicho la verdad.

Finalmente, para el hombre de nuestro tiempo, Jesús es un inspirador y un guía, porque dijo de las verdades del Reino de Dios lo que tenía que decir, y puso por ello su vida.

Los otros especímenes de explicación racionalista, esbozados en ciertos comentarios, involucrados en novelas o precisados en ensayos, como la mayor parte de los que provocó la encuesta del reverendo R. Roberti, *Jesus or Christ,*[2] dan una impresión de gran vaguedad e inconsistencia. Apreciando esta encuesta en su conjunto, A. Loisy declara que después de haberla leído, "se siente la tentación de pensar que la teología contemporánea —fuera de los católicos romanos, para quienes la ortodoxia tradicional tiene siempre fuerza de ley— es una verdadera torre de Babel, donde la confusión de ideas es aún más grande que la diversidad de lenguas".[3] Por lo que hace a la teología liberal y principalmente a la racionalista, atareada con el problema de Cristo, este veredicto severo nos parece bastante justo. Y es que todos estos ensayos adolecen de un defecto radical que vicia el esfuerzo, a veces considerable, de los autores. Sus opiniones filosóficas los llevan primeramente a simplificar de modo indebido los textos evangélicos y los datos históricos del

1. *Jesus,* en el *Hibbert Journal,* t. XXIII, pp. 1-20, 1924-1925.
2. Estos ensayos que van desde el Rdo. R. J. Campbell al R. P. José Rickaby, pasando por J. Tyrrell, Pablo Schmiedel y Sir Oliver Lodge, han sido publicados en suplementos en el *Hibbert Journal* (Londres, 1909).
3. *Jésus ou le Christ?*, en *Hibbert Journal,* p. 486, abril de 1910.

cristianismo antiguo, y luego, a multiplicar paralelamente las conjeturas menos plausibles: infiltraciones paganas, plagios literarios, redacción complicada, suposición de un primer estado de los documentos al cual se atribuye lo que se quiere retener como auténtico, seguido de retoques tendenciosos a donde se relegan los rasgos indeseables. Este escritor no quiere milagros; aquél, deja subsistir las curaciones que él estima "posibles"; uno, recurre a la mitología babilónica; otro, a la escatología irania; otros muchos, al instinto creador en la comunidad primitiva. El estudio de los documentos "subyacentes" a los evangelios permite a la habilidad de los exegetas multiplicar los versículos sospechosos, los artificios redaccionales, las interpolaciones: un crítico señala tres capas documentarias para una frase evangélica, estamos seguros de que el siguiente señalará cuatro. Enfrascados con los detalles, pierden de vista lo cierto y las grandes líneas; los árboles no les dejan ver el bosque.

Pero, ni tales complicaciones ni las simplificaciones ejecutadas *a priori* y justificadas a todo trance por una crítica condescendiente resuelven, sin embargo, toda la dificultad. Aun después de estas mutilaciones, queda demasiado. Y entonces vemos a los exegetas racionalistas recurrir, para eliminar este residuo de sobrenatural, a las conjeturas más extravagantes, más irrespetuosas y más incompatibles con la grandeza moral que se ven obligados a reconocer en Jesús.

De esta quiebra del naturalismo (la expresión es de Federico Loofs[1] y el hecho está a nuestra vista), la solución cristiana recibe un acrecentamiento de probabilidad que no es despreciable. Pero la fuerza de esta solución radica ante todo en su coherencia y en la luz que proyecta sobre los documentos. Al abordar este estudio directo siente uno tentaciones de ocultarse repitiendo con Carlyle: "¡Que un silencio sagrado medite este misterio!" El creyente que se atreve a habérselas con la imagen tradicional de Cristo se hace a sí mismo el efecto de un vándalo y su mano tiembla.

1. F. Loofs, *What is the Truth about Jesus Christ?*, lecciones II y III (Edimburgo, 1913). Véanse, en el mismo sentido, las crédulas reflexiones de J. Middleton Murry, *Jesus Man of Genius,* p. IX y sig. (Londres, 1926).

## 2. El Misterio de Jesús

Que hubiera en Jesús de Nazaret algo divino o, por lo menos más que humano, es cosa unánimemente reconocida por aquellos de nuestros contemporáneos que no tienen de antemano "hecha su elección" en virtud de opciones filosóficas con las cuales no sabrían romper. Ni todos los protestantes liberales ni (y éstos mucho menos) los conservadores y anglicanos rehusan admitir en Jesús la presencia de un destello divino. Los primeros han sido requeridos, sobre esto, a definir el elemento "profético" o, según la palabra de Bousset, "más que profético". que reivindican para Jesús. Su posición es inestable; han de retroceder hasta un racionalismo consecuente y no ver en el Salvador más que un profeta semejante a los otros, tal vez el más grande de los profetas (y esto a condición de renunciar al evolucionismo); o pasar más allá y reconocer en él alguna cosa propiamente divina.

Esta última posición es la qué adoptan, con nosotros y todos los cristianos de las Iglesias no unidas, los protestantes conservadores y los anglicanos. Pero cuando tratan éstos de definir ese "algo", ese elemento divino, se produce una confusión sólo comparable a la de las explicaciones y modos propuestos para aclarar la unión de este elemento trascendente con lo humano en Cristo. La cuestión es, ante todo, teológica, y podríamos no entretenernos aquí en ella, contentándonos con subrayar lo que nos aproxima a los autores de que hemos hecho mérito. Sin embargo, esta actitud no nos parece hábil ni del todo leal. Porque muchos protestantes y hasta algunos de los anglicanos arredrados por esta dificultad y preocupado su espíritu por un racionalismo inconsciente, proponen soluciones que conducen, en fin de cuentas, a las de los protestantes liberales. A estos últimos nada tenemos que decir de momento. Este trabajo, tomado en su conjunto, es el que debe demostrar que su pretensión es religiosa e históricamente insostenible.

Quedan, pues, aquellos, de entre los protestantes con-

servadores y anglicanos que, renunciando al dogma cristiano definido en Efeso y Calcedonia,[1] pretenden mantener en Jesús la existencia de un elemento divino; y éste es el caso más general.

Un especialista en historia de dogmas y, sobre todo, en Cristología, F. Loofs, nos asegura "que apenas hay un teólogo (protestante) instruído —yo no conozco ninguno en Alemania— que defienda la cristología ortodoxa en su forma pura".[2] Por su parte, el profesor T. B. Kilpatrick, refiriéndose a los teólogos de Inglaterra y de América, adopta el veredicto sumario del Principal Dykes, según el cual, el dogma definido en Calcedonia "no satisface ni a la cabeza ni al corazón".[3] El doctor H. R. Mackintosh piensa de igual modo.[4] Con más mesura y respeto y defendiendo las circunstancias atenuantes para el dogma de las dos naturalezas, Guillermo Sanday no ve, sin embargo, en él más que una concepción indispensable en su tiempo, pero hoy precaria y dejada en zaga".[5]

Al no aceptar la solución cristiana definida en los siglos IV y V, estos teólogos se empeñan en dar otra mejor. Muchos han creído encontrarla en el pasaje célebre de la Epístola a los filipenses, donde se muestra a Cristo "despojándose", "vaciándose" en alguna manera de sí mismo: ἐκένωσεν ἑαυτόν: *exinanivit semetipsum.* De aquí a concluir que el Verbo se despojó, al encarnarse, de todos o, al menos, de parte de sus atributos divinos, la pendiente era fácil. Así permitiendo eludir la idea (insostenible y formalmente herética) de que la unión hipostática se hubiera realizado

1. Entre los que aceptan estos dogmas, y bien que ofrezca graves reservas la manera como entiende la "Self-limitation" de Cristo encarnado, es preciso colocar en primera fila al Dr. Carlos Gore: *The Incarnation of the Son of God* (Londres, 1891), y sobre todo *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*[2] (Londres, 1907). El autor hace esfuerzos por explicar en esta última obra, pp. 207 a 213, el cómo estas hipótesis se conforman plenamente con el sentir de los decretos conciliares, en particular con el que enseña la integridad de las dos naturalezas en Cristo. En sentido análogo, pero con menos solidez y unidad, lo hace el Dr. W. Temple en *Christus Veritas, An Essay* (Londres, 1924).

2. *What is the Truth about Jesus Christ?*, p. 184 (Edimburgo, 1913). F. Loofs, a más de su *Dogmengeschichte*[4] (Halle, 1906), y de su *Symbolik*, t. I (Tubinga, 1902), ha compuesto los artículos *Christologie, Kenosis*, etc... de la *REP*[3].

3. *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. I, 1906, bajo el título *Incarnation*, p. 812 B.

4. En su libro, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. 292 a 299 (Edimburgo, 1914).

5. *Christologies ancient and modern*, pp. 54 y 55 (Oxford, 1910).

por la mezcla de dos naturalezas, divina y humana, presentes en Cristo, este despojamiento, esta *kénosis,* podía diversificarse y dosificarse hasta lo infinito. Cada cual midió, con arreglo a las exigencias de su filosofía particular, el presunto sacrificio consentido por el Verbo. Para algunos luteranos del siglo último, ¡Cristo, durante su vida humana, habría cesado de ser Dios! Pero la mayor parte son menos radicales y distinguen de los atributos intrínsecos y fundamentales que el Verbo encarnado habría retenido ciertos atributos extrínsecos propios "de la forma de Dios" y no de "la de hombre" (como la omnisciencia, la ubicuidad, etc.). Mas, bajo una u otra de estas modalidades, la teoría fundada en una falsa interpretación del pasaje de S. Pablo, so pretexto de evitar el misterio,[1] lo acrecienta con el aditamento de una contradicción; pues en su forma extrema nos presenta a una persona despojándose de lo que la constituye persona. Esta enormidad merece seguramente las severidades de F. Loofs, que concluye una larga memoria sobre la *kénosis* por estas palabras: "Todas las teorías que nosotros pobres hombres, imaginamos sobre la Encarnación divina, son deficientes, pero la más deficiente de todas es la moderna teoría de la *kénosis*".[2] En otros lugares, el mismo teólogo se expresa acremente contra esta "teoría muerta" —al menos allí donde nació, en Alemania—, y que es del dominio "de la mitología más bien que de la teología".[3] Difícil es decirlo mejor.

Sin embargo, la hipótesis del despojo ya hemos visto que puede atenuarse y dosificarse de muchas maneras, y bajo tal o cual de estas formas suavizadas ha desempeñado un gran papel, que todavía conserva parcialmente en la teología anglicana.[4] La limitación voluntaria que, según el doctor Gore, se impuso Cristo, "el abandono real", la "entrega" que hizo de alguno de sus atributos extrínsecos, permiten clasi-

1. El Verbo "se despoja, no dejando la forma divina, que era inseparable de su ser, sino ocultando su forma divina bajo una forma humana y renunciando, así, por algún tiempo, a los honores divinos que le eran debidos"; F. Prat, *La Théologie de saint Paul,* t. II, p. 187 (París, 1912). Puede igualmente verse la excelente disertación del mismo autor sobre "Despojamiento de Cristo, o Kenosis"; *ibid.,* pp. 239-243.
2. *Kenosis,* en la *REP*[3], t. x, p. 263, 1901.
3. *What is the Truth about Jesus Christ?,* pp. 222 y sig. y 226, 1913.
4. Sobre esto, W. Sanday, *Christologies ancient and modern,* p. 73 y siguientes, 1910.

ficar al sabio anglicano entre los defensores moderados de la *kénosis;* el doctor Mackintosh avanza más por el mismo camino,[1] y el profesor J. Bethune Baker, de Cambridge, no vacila en decir que, por su parte, no ve otro medio de conciliar una verdadera experiencia humana en nuestro Señor con la creencia en su divinidad.[2]

Pero conviene que nos entendamos. Si se trata de una limitación en el uso y ejercicio de ciertas prerrogativas divinas, no habrá dificultad en reconocer este "desnudamiento", esta "humillación" y "anonadamiento" que imponía la práctica de la vida humana real. Pero si se pretende ir más allá (y toda verdadera teoría de la *kénosis* lo hace así) sosteniendo que el Verbo encarnado renunció de hecho, abandonó algunas de las propiedades constitutivas de su divina naturaleza o consecutivas a la posesión de ella, se sale uno del terreno de la religión cristiana.

Muchos anglicanos lo hacen deliberadamente. Otros, y la unanimidad (moralmente hablando) de los protestantes conservadores, descontentos de esta conjetura de la *kénosis,* buscan otros caminos. Pero no es fácil abrir vías enteramente nuevas, y por eso vemos que no existe casi ninguno de los antiguos errores, arrianismo, adopcionismo o monofisismo, que no tenga en nuestros días algún defensor más o menos consciente o completo. Más originales, si no más afortunados, son los ensayos que se inspiran en una teoría filosófica contemporánea: la que define la persona por la conciencia psicológica; y está causando numerosas víctimas. El profesor Sanday, aun sosteniendo explícitamente la divinidad de Cristo, recurre a observaciones y generalizaciones conjeturales que han ensanchado hasta lo infinito, podríamos decir, el dominio y la competencia del subconsciente.[3]

Según él, la conciencia clara de Cristo habría sido completamente, exclusivamente humana; pero esta conciencia no es la medida del ser humano y mucho menos de Cristo. Bajo el yo superficial se extiende hacia lo profundo el yo

1. *The Doctrine of the Person of Jesus Christ* (Edimburgo, 1912).
2. *The Journal of Theological,* t. XV, p. 108, octubre de 1913.
3. *Christologies,* conferencias VI y VII. Sobre esta materia me he explicado difusamente en *Recherches de Science Religieuse,* pp. 190 a 208, 1911. Posteriormente, el Dr. Sanday ha intentado contestar a las objeciones hechas a su tesis, en particular a las de Alfredo Garvie, en *Personality in Christ and in Ourselves* (Oxford, 1912).

subconsciente, y allí, en ese fondo subliminal de todo el ser, es donde residirían los tesoros divinos inagotables que, a decir de S. Pablo, estaban escondidos en Cristo. Y desde allí habría subido, poco a poco, hasta el conocimiento y manifestación distinta, en forma de presentimientos, de vistas parciales y de anticipaciones, todo lo que una conciencia, un pensamiento y una palabra humana podían sacar y transmitir de lo divino, presente en Jesús.

Esta teoría, muy ingeniosa, por cierto, pero fundada en datos hipotéticos y sumamente discutidos, ha tenido escaso eco; pues viene a estrellarse contra una dificultad mucho mayor, a saber: que en tal caso Jesús no tuvo conciencia de ser Dios aunque lo fuese; que ni su palabra ni su pensamiento claro o distinto llegaron a vislumbrarlo; que el juicio que formamos de Jesús de Nazaret aventaja al que él podría formar y formó de hecho acerca de su persona; que nuestra profesión de fe: "Jesús es Dios" debe explicarse así: "Por debajo del yo superficial y consciente, se extendía en Jesús de Nazaret, integrando el yo humano total, un yo profundo, inefable, subconsciente, trono y asiento de una Deidad, en continuidad con lo infinito de la divinidad."[1] Aun entre aquellos que no se hubieran decidido ante la incompatibilidad de esta conjetura con las posiciones tradicionales católicas, muchos han pensado, y con razón, que esto es explicar *obscurum per obscurius*.

Los caminos ensayados por los protestantes conservadores del continente son todavía menos tentadores. El que más ha estudiado esta cuestión, y que se ufana de un conocimiento sin igual de toda la teología cristiana, incluso (cosa rara entre los protestantes, y que se echó muy de menos en su rival, A. von Harnack), la teología medieval, Reinaldo Seeberg, de Berlín, no da lo que al principio parecía haber prometido[2] Hablando del misterio de la Trinidad, y notando justamente que la noción de "persona" aplicada a este misterio se funda en las relaciones de los

1. *Christologies*, p. 166 y sig. Resumo brevemente aquí el argumento desarrollado en el artículo susodicho de *Recherches de Science Religieuse*, marzo de 1911.

2. R. Seeberg ha expuesto sus ideas sobre este punto en su obra *Die Grundwahrheiten der christlichen Religion*[5] (Leipzig, 1910), y en la memoria *Wer war Jesus?*, inserta en el segundo tomo de su recopilación de artículos *Aus Religion und Geschichte*, t. II, p. 226 y sig. (Leipzig, 1909).

Términos divinos, R. Seeberg cree que la "divinidad" de Jesús ha sido constituída por un influjo, una energía, una suerte de "idea-fuerza" divina, que hizo del hombre Jesús de Nazaret el órgano de Dios, su instrumento para la fundación en la tierra del Reino de los cielos. Jesús no tuvo otra personalidad que la humana; pero la voluntad personal de Dios colaboró de tal manera con la suya, que la vida de Jesús llegó a ser en cierto modo una sola cosa con la voluntad personal de Dios. Esta teoría, a pesar de utilizar al principio ciertos elementos tradicionales auténticos, no deja de relacionarse con la vieja herejía de los adopcionistas, que R. Seeberg trata, por lo demás, con favor en su *Tratado de historia de los dogmas*.[1] Sea de ella lo que fuere, a F. Loofs le parece demasiado definida, afirmativa y explícita acerca del modo cómo la inhabitación divina en Cristo ha hecho de Jesús de Nazaret el mediador indispensable entre Dios y los hombres. F. Loofs mismo, adoptando, con ciertas modificaciones, algunas ideas de Kaehler, se adhiere a una concepción análoga, pero más imprecisa. La persona histórica de Cristo ha sido una persona meramente humana, pero enriquecida, transformada por una inhabitación de Dios (o del Espíritu de Dios), de carácter privilegiado, que jamás será igualada, y ha hecho de Jesús "el Hijo de Dios", revelador del Padre e iniciador de una humanidad nueva. Una comunicación, una efusión, una inhabitación divina análoga, pero en grado inferior, será el lote final de los que han sido rescatados por Cristo.[2] Si preguntáis de qué naturaleza era esta inhabitación, esta comunicación divina, F. Loofs responde: "¡Misterio!"

Más radical y fiel al espíritu del Kantismo, el célebre teólogo reformado W. Herrmann declara vana toda tentativa de explicación y rechaza como igualmente erróneas la dogmática protestante y la católica.[3] A su parecer, la fe cristiana consiste en encontrar en la persona histórica de Jesús la única Potencia espiritual a que el hombre religioso puede y debe someterse sin condiciones, la única solución

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[2-3], t. III, pp. 53-58 (Leipzig, 1913).
2. Sobre esto, la última conferencia de *What is the Truth about Jesus Christ?*, especialmente las pp. 228 a 241.
3. *Christlich-protestantische Dogmatik*[2], en *KGg*, t. I, IV, 2, p. 178 (Berlin y Leipzig, 1909).

del problema angustioso propuesto al hombre moral por las exigencias de la moralidad confrontadas con la impotencia y la culpabilidad humanas. El cristiano, en consecuencia, cree, por haberlo experimentado, que Jesús es la revelación de Dios, el mediador único para con Dios, y en este sentido, que es divino. Pero toda tentativa de traducir esta fe en una creencia dogmática viene a parar en el error, porque la categoría religión y moralidad es inconmensurable con la categoría intelectual.[1]

En resumen: las teorías "continentales" de los protestantes conservadores, en cuanto pretenden sobrepasar el agnosticismo dogmático absoluto, abandonan resueltamente lo que la Iglesia católica ha considerado siempre como la piedra angular del dogma de la Encarnación. Para los autores que hemos citado, y que son una autoridad en sus Iglesias, la persona de Jesús no fué más que una persona humana. Un influjo, un don, una efusión del Espíritu de Dios análoga a la inspiración profética, pero de un orden más elevado y de una riqueza más grande, esto fué lo que tuvo Jesús y lo que creó en él más singulares prerrogativas. Jesús de Nazaret es un hombre divinizado de una manera misteriosa, pero capaz de conferirle la dignidad de hijo de Dios y los otros poderes que conocemos por las Escrituras. Hablando propiamente, no debería decirse: "la Divinidad de Cristo", sino "la Divinidad en Cristo". Para proceder bien no deberíamos adorar a Cristo, sino a Dios en Cristo. Con harto sentimiento por nuestra parte registramos estas conclusiones tan extrañas al cristianismo auténtico.

No carece de interés ni deja de tener importancia el notar que estas soluciones nuevas dadas al problema cristológico llegan, a pesar de la insistencia de sus autores sobre el aspecto misterioso de la cuestión, a desvirtuar y hasta a suprimir el misterio de la Encarnación. De aquí inferimos que estos autores se salen de los caminos de la tradición por un racionalismo inconsciente. Que Jesús de Nazaret haya sido investido de una gracia mayor, de una inspiración del orden profético, aunque de intensidad única, esto plantea una cuestión de grados, de más y de menos, pero no habrá ya un nuevo misterio, propiamente dicho, diverso del que

1. Véase H. Mulert, *W. Herrmann*, en *RGG*, t. II, cols. 2138-2142.

propone la conversación, el comercio amistoso del Creador con sus criaturas racionales.

La posición católica del problema o, mejor dicho, la posición cristiana, ignora estas timideces; rehusando, según la expresión enérgica y cara a S. Pablo, debilitar, obscurecer o anular el misterio de Cristo, sostiene y proclama que la unión en una misma persona preexistente como tal, de dos elementos, de dos principios distintos de acción, de dos "naturalezas" —la divina y la humana—, es un misterio que supera al entendimiento del hombre. Luego, no se trata de justificar directamente la doctrina de la Encarnación y de presentarla por razones íntimas como la sola verdadera. Confiarse a Jesús de Nazaret, Señor e Hijo de Dios, de un modo incondicional en materia religiosa, será la conclusión última de este trabajo. Un paso más, y estaremos en la Iglesia cristianocatólica, depositaria e intérprete de la doctrina auténtica de Cristo,[1] y de ella es de donde recibimos nosotros, sin miedo de errar, el dogma de la Encarnación.

Con todo, y sin pretender imponerlo por autoridad como la solución misteriosa, pero segura, del problema de Jesús, no está prohibido, y consideramos oportuno resumir este dogma en sus grandes líneas. No solamente formula él la solución que ha recibido, sin comparación alguna, mayor número de adhesiones y con título más justo, entre todas las históricamente presentadas, sino que, además, únicamente él hace justicia a los datos del enigma formidable. Según confesión del profesor J. Bethune Baker, "el que acepta como histórico, en el sentido ordinario de esta palabra, lo que contiene el cuarto evangelio (y aun el tenor completo de los otros tres), tocante a la conciencia de Cristo durante su vida terrestre, no tiene porqué preocuparse de una reconstitución de la doctrina tradicional. Si son tales los hechos de la vida de Nuestro Señor, y este hombre funda su doctrina en los hechos, no llegará a una coordinación mejor que la de la Cristología tradicional".[2]

1. Véase en el *Dictionnaire Apologétique* el artículo *Eglise*, por Yves de la Brière, vol. I, cols. 1219-1301. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme* (París, 1909). D'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, 2 vol. (París, 1920-1921). Dieckmann, *De Ecclesia*, 2 vols. (Friburgo en Brisgovia, 1925).

2. *The Person of Jesus Christ*, en *Journal of Theological Studies*, t. XV, pp. 111-112, octubre 1913.

Nuestros lectores saben por el libro I de esta obra por qué tenemos nosotros derecho a considerar y en qué medida consideramos como históricos los documentos evangélicos en el terreno en que nos confinamos. No hemos tenido necesidad de forzar este valor substancial hasta la inerrancia en los pormenores, para trazar un cuadro de conjunto sobre las reivindicaciones mesiánicas de Jesús que no deje lugar a la duda. De los actos del Salvador, y en particular de los milagros por él realizados (permítasenos anticipar aquí las conclusiones del libro siguiente), brota una luz que interpreta las declaraciones y las efusiones más arriba citadas. La cualidad de Señor y de Verbo divino reconocida al Maestro de Nazaret hace justicia al elemento trascendente y sobrehumano del Evangelio. Ella es una llave que franquea todas las estancias donde luce, entre las obscuridades del texto, la lámpara sagrada. La línea de demarcación clara a los ojos de todo hombre no fascinado por el espejismo panteísta, el faro luminoso que, al eclipsarse, deja hundido nuevamente al espíritu en un caos obsceno —esta línea coloca decididamente a Jesús en el lado divino. En esta perspectiva se explica que para conocer al Hijo, sea necesaria nada menos que la ciencia infinita del Padre; se comprende el valor sin límites atribuído por Jesús a su mediación, a su sangre, a su obra; se adoran (único medio aquí de justificarlas) esas extraordinarias exigencias, esta confianza incondicional al Maestro, presentada como suprema y purificadora por su propia virtud. Fuera de esta perspectiva, no hallamos más que interpretaciones tendenciosas y violentas, promesas desmesuradas, ambición exorbitante, actos injustificables. Y no es sólo la exégesis de los textos lo que nos inclina en este sentido, sino, también, las probabilidades psicológicas. La superioridad dentro del equilibrio, la salud moral e intelectual manifestada sobre las más altas cumbres, la limpidez de un alma purísima unida a la conciencia de la más extraordinaria misión, todos estos rasgos concurren a eliminar la hipótesis de pretensiones hiperbólicas y sacrílegas mantenidas, incluso hasta la muerte.

Por otra parte, Jesús de Nazaret es un hombre de carne y hueso, una "caña que piensa y que se inclina", como todos nosotros, bajo el azote del huracán. El lloró y

padeció hambre y manifestó hasta con lágrimas y con sudores de sangre que sentía vivas repugnancias y que no era insensible a los afectos. Fué hombre de su época, de su país y de su raza. Tuvo una madre, tuvo amigos y adversarios; fué amado hasta la adoración y aborrecido hasta la insensatez. Bajo el sofocante sol de Samaria se dejó caer una vez "por estar rendido", sobre el brocal del pozo de Jacob. A las instancias de Herodes Antipas, curioso por verle hacer sus maravillas como en espectáculo, Jesús, aquel condenado que estaba al arbitrio del rey, no quiso responder una palabra. A Caifás, a Pilatos, habló según le dictó su prudencia o su bondad. No es, pues, un ángel en figura humana, ni un fantasma o apariencia de hombre.

Y esto es lo que afirma el dogma cristiano contra las quimeras de todos los tiempos. El no vacila en sostener, en afirmar, en sacar consecuencias; Jesús posee una naturaleza humana verdadera, no aparente, un cuerpo verdadero formado de la substancia pura de su madre, un cuerpo pasible, un corazón sensitivo, un alma racional. Nacido de la raza adámica, es "consubstancial" a nosotros. No es un Dios que consienta una experiencia efímera de humanidad, un *avatar* de treinta años. Tuvo debilidades humanas, voluntad humana y pasiones humanas. Sobre cada una de estas afirmaciones se podían traer referencias de las definiciones de los concilios y de los escritos de los Padres.

A través de estos elementos tan diversos y, en apariencia, incompatibles, lo divino y lo humano, en la imagen evangélica de Cristo, resplandece una unidad innegable. Esta dualidad no produce un dualismo, como se podría suponer. No son dos. Unico es el yo que piensa y habla, contempla y sufre, sana y llora, y perdona y se lamenta. Se logra a veces dar la impresión de una persona única con dos retratos hábilmente superpuestos; mas, al mirarla de cerca, la imagen se desdobla y la sutura aparece. Pero en lo que conocemos de Jesús no aparece por sitio alguno la juntura que permita introducir la delgada lámina que divide en dos partes esta actividad continuada y sostenida. No hay donde se pueda decir: aquí se detiene, con la potencia de un puro hombre, la verosimilitud, la continuidad, la impresión de vida real dada por esta vida. Si lo intentáis, no reduciréis esta

sublime fisonomía a las proporciones humanas; le quitaréis todo relieve y toda verosimilitud; la convertiréis en una entidad vaga, incoherente, imposible.

Pero, ¿no hay razón para rechazar *a priori* la unión en una sola persona de dos principios de ser y de obrar tan diferentes? Aquí nosotros confesamos o, mejor, proclamamos el misterio, aunque haciendo notar que está bien situado, que se encuentra en donde lo debíamos esperar. También es un hecho que dos actividades muy diversas se subordinan y se jerarquizan en la más estricta unidad que nosotros podemos experimentar interiormente, la de nuestro yo. Vegetar, pensar, depender de condiciones materiales en el sentido más estricto y libertarse de ellas por la concepción de lo universal o la aspiración al bien desinteresado, ¿no son estas cosas de una disparidad singular y, a primera vista, cualidades incompatibles? Y esto no obstante, yo soy así, y crezco como raciocinio, carne y espíritu a la vez. Esta comparación, que no es más que una comparación, ayuda, sin embargo, a concebir la unidad en la persona de Cristo, de dos "naturalezas", de dos principios de acción distintos. Las fórmulas del concilio de Calcedonia y de los sínodos anteriores y posteriores no deben engendrar ilusión. Es lícito a los teólogos apoderarse de estos términos consagrados, estableciendo un sentido preciso, y buscar sugestiones o argumentos para una tesis preferida. Pero estas indagaciones y estas hipótesis no harán perder de vista el objetivo de los Padres y su manera constante de proceder. No se hable, pues, aquí de intrusión filosófica, de opiniones humanas incorporadas al dogma, de una "cristología nacida bajo la influencia de las ideas filosóficas griegas, que nos es imposible compartir".[1]

Es, por el contrario, muy notable el ver cómo los Padres se aplican a guardar pura de toda aleación la verdad revelada, objeto de la fe, por enunciaciones que previenen

1. F. Loofs, *What is the Truth about Jesus Christ?*, p. 185. Toda la segunda parte de esta lección V, pp. 185-201, está consagrada a dejar sentada esta tesis. He tratado esta cuestión de las fórmulas dogmáticas mucho antes de que el esfuerzo modernista intentara obscurecer y pervertir la noción de dogma; *L'Elasticité des formules de foi, ses causes et ses limites, Etudes,* t. LXXVI, pp. 341 y sig. y 478 y sig., 5-20 de agosto de 1898; y, de nuevo, a propósito del *Drame de la Métaphisique chétienne,* de P. Lasserre, *La Jeunesse d'Ernest Renan,* t. II (París, 1925), en los *Etudes,* del 5 de septiembre de 1925, t. CLXXXIV, pp. 525-553.

o disipan cualquier equívoco. Su única preocupación es rechazar los conceptos inexactos, las fórmulas que harían peligrar una parcela de lo que la Iglesia ha creído siempre, de esta tradición no escrita, o sugerida más bien que precisada en las Escrituras, pero que vivía en el corazón de los fieles, como inspiradora de la devoción pública y postulado constante de la liturgia y del culto. De aquí procede que el mismo término, el mismo adagio, en el transcurso de un siglo, tenga formas diversas, aceptado, sospechoso, al fin triunfante, según que la explicación que se le dé se conforme o no con la realidad superior con la "cosa dogmática" que se trata de definir.[1]

Las nociones empleadas por los Padres y los vocablos que expresaban estas nociones, lejos de introducir en las creencias de la Iglesia una filosofía sistemática, hubieron de purificarse o, en casos, cargarse de un sentido nuevo. Su poder de sugestión y de expresión tuvo que acomodarse a la fe, en vez de modificarla. Existen ejemplos de vocablos que se han vaciado de su sentido, cambiando por completo su uso corriente y llenándose de una vida y vigor auténticamente cristianos. Este es el caso de la palabra *persona* **πρόσωπον**, representante, en torno de la cual flotaba un resto de sentido teatral y escénico, a la manera de olor equívoco, pues los cómicos salían al escenario *personados,* esto es, *caracterizados.* Tales tempestades suscitó, que hicieron falta muchos años de controversia y purificación para hacer admitir el término como norma de ortodoxia. ¡Júzguese por aquí si los Padres pretendían filosofar o canonizar una filosofía sistemática, al definir el dogma de Calcedonia! Estas definiciones son sagradas para nosotros, pues

1. Así es como, hacia el fin del siglo II, el dogma de la unidad divina había encontrado una fórmula expresiva en la *Monarquía* aplicada al gobierno divino. Pero, en un tiempo, en que el estudio de las doctrinas trinitarias daba lugar a tantas controversias y a tantos errores, la expresión era peligrosa por lo que no decía. En los albores del siglo III, Tertuliano la señala como el lazo de unión de todas las que, so color de defender la unidad divina, destruían el concepto de Trinidad. A despecho de esta usurpación, que hizo dar el nombre común de "monarquianos" a los herejes antitrinitarios de aquel tiempo, la fórmula ambigua y suspecta fué tomada de nuevo por el papa Dionisio (259-268) y entró definitivamente en la ortodoxia eclesiástica como consecuencia de la explicación magistral que de ella dió contra los sabelianos. Análogas vicisitudes esperaban a las palabras "persona", "naturaleza", "consubstancial", etc. Hoy, el abuso que del término "inmanencia" se hace, obliga a expresarse con cuidado a los que de él se sirven para expresar convenientemente la presencia íntima de Dios en su obra.

custodian nuestras esperanzas. Pero su luz indica el escollo, más bien que invita como la llama del hogar amigo. Forjadas en el duro metal que el yunque de un largo combate contra los errores y las detorsiones sutiles, vienen a ser una armadura mejor que un alimento. Para nutrir su vida espiritual y encender su corazón, el cristiano preferirá siempre las palabras inspiradas y jugosas que fluyen como miel de las Escrituras.

Nadie conoce al Hijo sino al Padre,
y al Padre nadie le conoce sino el Hijo
y aquel a quien el Hijo quisiere revelarlo.
Venid a mí todos los que estáis cansados, agobiados,
y yo os aliviaré.
Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí
y hallaréis reposo para vuestras almas.
Porque mi yugo es suave y mi carga ligera. (Mt., XI, 27-30).

Señor, ¿a quién nos dirigiremos? si tú tienes palabras de vida eterna.
(Jo., VI, 68)

¡Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo! (Mt., XVI, 16).

El Padre está en mí y yo en el Padre. (Jo., XIV, 10).

¡Señor mío y Dios mío! (Jo., XX, 28).

He aquí que yo estoy con vosotros todos los días,
hasta la consumación de los siglos. (Mt., XXVIII, 20).

Es cierto que para defender la creencia tradicional contra errores, a veces contrarios entre sí, se hubo de llegar a la formulación abstracta, reducto indispensable de una verdad intelectual, "una sola *persona,* dos *naturalezas*". Esto, ¿qué significa? Un solo Cristo, un solo *yo,* obrando como hombre y poseyendo, por consiguiente, el principio primero de operación humana, la *naturaleza* de hombre — y obrando como Dios y, a fuer de tal, poseyendo la *naturaleza* divina. Estas son nociones de filosofía elemental a que conducirá una mayéutica bien dirigida a todo hombre sensato y cuyo empleo descarta las argucias, las falsas representaciones y las simplificaciones arbitrarias que pondrían en peligro la imagen evangélica de Jesús.

"Una persona que, no obstante su evidente humanidad, nos da la sensación continuada de que estando con ella estamos en dos mundos", el divino y el humano. Esta frase del doctor J. R. Illingworth[1] me parece que refleja bien la impresión producida por la lectura de los evangelios. Transponedla en términos abstractos, y tendréis la fórmula de Calcedonia. Cambiad de método, y, conforme a la regla —falsa únicamente cuando se la exprime con exceso para sacar de ella una filosofía que se baste a sí misma— que enseña a juzgar el árbol por sus frutos y la justeza de las nociones por la eficacia de las aplicaciones que se apoyen en ellas, preguntaos sobre qué está fundada realmente la religión cristiana y de cuáles creencias han germinado estos frutos infinitos. Devoción y devociones, formas de oración y de culto, actitud social o privada de los cristianos, todo supone por igual que Jesucristo, el único Jesús, persona muy sabia y buena, adorable y accesible, es nuestro por toda una parte de su vida "consubstancial" a nuestra humanidad; y que, por otra parte, es todo divino, digno objeto del homenaje absoluto o de la adoración: que es Dios. Probad de decir esto en términos abstractos y limpiamente, y volveréis a las líneas de la definición conciliar.

Los teólogos protestantes que no creen que esta definición haya dicho la última palabra sobre esta materia, tratan, para su daño, de ir más adelante, y corren peligro de perder la substancia del dogma para huir del misterio. La mayor parte, sin embargo, reconoce la relativa excelencia de la fórmula calcedonense. Ella dió, afirma Reinaldo Seeberg, si no el edificio, al menos su plano; y subraya bien la importancia de la obra, aun reducida a estos términos: "Como se había reconocido en Nicea, de una vez para siempre, que no hay más que un Dios, y, en consecuencia, el que dice Dios debe concebir siempre el mismo Dios, no un semidiós, de suerte que Cristo, como Dios, en uno con el Padre, así en Calcedonia se fijó la doctrina de que cuando se habla de Cristo como hombre, hay que entender un hombre consubstancial a la humanidad y no un hombre semideificado. *Como entonces la noción mitológica de semidiós había sido desterrada del concepto de Dios, así en Calcedonia fué, tam-*

1. *Divine Immanence,* cap. IV; ed. de 1904, p. 50 (Londres, 1898).

*bién, expulsada de la noción de Cristo hecho hombre.*[1] Sería difícil esclarecer mejor el alcance, el carácter religioso y la ausencia de intrusión sistemática en la obra de los concilios.

En espera de precisiones ulteriores que aportaría a este trabajo un estudio teológico,[2] atengámonos a esta fórmula venerable, como la que mejor traduce, para nuestro espíritu de hombres, el misterio de Jesús.

Pero ciñéndonos a las conclusiones de la investigación histórica, tenemos el derecho de decir que ninguna preterición, o acomodación del elemento propiamente divino presente en Jesús, da satisfacción plena a los documentos. De cualquier manera que se enuncie o se trate de conciliar con la unidad divina, este dato es fundamental y se condena a sí misma toda síntesis que rehuse el abrazarlo o se esfuerce en obscurecerlo.

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3], t. II, p. 247 (Leipzig, 1910.
2. Véase en *DAFC*, el artículo *Trinité*.

LIBRO V

# LAS OBRAS DE CRISTO

CAPITULO PRIMERO

## DE LOS SIGNOS DIVINOS EN GENERAL

"Dos medios de prueba, los milagros y el cumplimiento de las profecías, podían únicamente, según la opinión de los contemporáneos de Jesús, demostrar una misión sobrenatural."[1] En lo cual discurría bien aquella gente. El testimonio de Cristo sobre su persona tomaba, sin duda, una gran fuerza de la religión profunda del testigo y de su admirable equilibrio mental, incompatibles con las taras que hubieran hecho verosímil una petulancia llevada hasta el delirio. Pero a estas razones, para creerle por su palabra, debían agregarse otras.

Los hombres religiosos han creído siempre, en efecto, que la Divinidad puede intervenir y que realmente interviene para acreditar a los que hablan en su nombre. Nunca se ha confundido a los profetas con los filósofos, maestros de sabiduría humana. Puede bastar a éstos, para reunir discípulos, tener razón o aparentarla; a los otros se les exigen garantías de otra especie. El hecho constante de tal exigencia no está desvirtuado por la actitud de algunos iniciadores religiosos, que podría dar margen a una objeción. Ni Buda Sakyamuni ni Mahoma, nos dicen, apelaron al milagro. Esto se tendría que probar; pero lo indiscutible es que la obra de estos hombres no ganó fieles en cuantía y no llegó a religión especial, sino cargándose de lo maravilloso y amplificando por innumerables prodigios las predicaciones de Buda y las apelaciones del Profeta al juicio de Alá.

Este recurso a Dios es natural desde que una creencia

1. E. Renán, *Vie de Jésus*; ed. definitiva, p. 2[illegible]

se presenta como categórica y pretende completar o determinar por vía de autoridad ciertos puntos de la religión natural. El hombre, por rudimentaria que sea su inteligencia (que no se ha de medir por el grado de civilización material) en estos asuntos, no se inclina sin motivo; antes de prestar su adhesión confiada y, con mayor razón, definitiva y absoluta, exige que le presenten títulos. Y estos títulos, cuando se trata de una revelación distinta de las verdades naturales conocidas, no pueden ser sino señales positivas y en cierta medida comprobables. El profeta que solicita para su enseñanza un asentimiento religioso debe previamente acreditarse como intérprete de la divinidad.

Lo que se le pide es "un testimonio divino que haga manifiesta la intervención en su favor de la fuerza y verdad divinas";[1] y se da comúnmente a este testimonio el nombre de milagro, que revela con claridad uno de sus aspectos: aquel por el cual se impone a la admiración.

La eficacia de estos signos, profecías y milagros, ha sido incontrovertida por largo tiempo, y la Iglesia católica enseñaba no ha mucho que "son fecundos y capaces de acomodarse a todos los espíritus: *omnium intelligentiae accommodatas*".[2] Estas graves palabras nos advierten que no hagamos depender el valor religioso de las precisiones que no son accesibles más que a un cierto número de personas. Evitemos exigir, para la comprobación de la trascendencia de los hechos, tales condiciones que hagan la interpretación cierta del signo, privilegio de raros filósofos que al mismo tiempo sean sabios expertos. Que estos filósofos y sabios lleven la discusión lo más adelante posible y hagan destacar con viva luz el carácter sobrenatural del milagro; que lo impongan, si cabe, a los espíritus reacios, quisquillosos, prevenidos, esto es un gran bien y una necesidad de apologética. Pero el signo se ordena a todo hombre religioso y, para valer, no necesita de investigaciones abstrusas y excesivamente delicadas.

Su punto de arranque es el fulgor de un hecho sen-

1. Sto. Tomás, *De Potentia*, q. VI, art. 5.
2. *Constitutiones Concilii Vaticani*, cap. III, de *Fide*, en F. Cavallera, *Thesaurus Doctrinae Catholicae*, n. 149 (París, 1920).

sible, al menos en sus efectos,[1] y, a la vez, extraordinario, inesperado, inexplicable, "formando contraste y resalte en la sucesión fenoménica conocida".[2] De aquí la sorpresa y la admiración que despierta y fija la atención sobre el profeta o su doctrina. Este rasgo es indispensable, principalmente porque el milagro se ordena ante todo a los infieles, incapaces de percibir indicios más delicados.

Mas, el elemento visible, exterior, anómalo, está muy lejos de ser suficiente; en este cuerpo debe revelar su presencia un alma espiritual, y por èso es el conjunto el que lleva a ver en el hecho maravilloso una intervención divina.

Su interpretación comporta normalmente tres etapas.

Primero, la seguridad del carácter prodigioso: no ha habido ilusión ni error de sentidos; existe desproporción manifiesta entre el efecto producido y las fuerzas de la naturaleza, físicas, psíquicas o espirituales, que buenamente se pueden suponer en acción.

Este primer indicio, por importante que sea, no puede absolutamente suplir lo demás; y aun se debe decir que es una excitación, un punto de partida. Pretender que él se impusiera absolutamente sin discusión posible, haciendo superfluas, por su trascendencia evidente, las disposiciones religiosas y morales de los testigos, sería ir derechos a la posición de los fariseos que reclamaban "signos en el cielo", y por esto fueron despachados con la negativa de Jesús.[3] El milagro es un lenguaje divino, pero encubierto: en faz de las obras maravillosas de Jesús se diseñan muchas líneas de interpretaciones entre la muchedumbre que asiste a los prodigios, y la grandeza de éstos no habría bastado —opina santo Tomás— a hacer inexcusables a los que no los querían creer, si los milagros no hubiesen ido para ellos acompañados de una gracia interior de iluminación.[4]

En segundo lugar, la excelencia global del hecho; que por su modo, fin y repercusiones legítimas sea apropiado al sentido divino que debe sugerir, y apto para acompañar y proteger esta elevada significación. Se le exigirán, pues,

1. Sea dicho al objeto de excluir los efectos puramente interiores producidos por los sacramentos, etc.
2. Ed. Le Roy, *Le Problème du Miracle*, en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. XII, p. 96, 1912.
3. Mc., VIII, 11 y sig.; Mt., XVI, 4.
4. *In Ev. Joannis*, cap. XV, lec. V, n. 4, ed. de Parma, t. X, p. 573.

circunstancias de decencia, conveniencia y modestia que excluyan todo resabio de charlatanismo, de trucos o fantasmagorías, todo lo que tienda a favorecer el orgullo, la sensualidad o los intereses privados del profeta. Se puede rechazar de plano, o tener al menos por sospechoso, un prodigio que se presenta en un contexto malsano, absurdo o visiblemente pueril (estos ejemplos abundan en los evangelios apócrifos, y más en los relatos maravillosos del budismo).[1] Se desechará igualmente cualquier fenómeno extravagante, fútil, aislado, sin relación visible con un interés religioso.

Por último, es necesario que el hecho maravilloso esté claramente ligado con una doctrina o una persona apta para recibir el sello divino. El conocimiento previo del taumaturgo, la estimación fundamentada que se sienta por su enseñanza, influye legítimamente en la decisión y prepara el espíritu en forma que, un signo insuficiente para el profano, sea más que suficiente para el testigo convenientemente dispuesto. Las disposiciones de éste no son cosa sin importancia: un *virtuoso,* un artista, reconocerá y descifrará correctamente una frase de Beethoven, por algunos indicios y en el momento en que mediocres músicos aun vacilarían sobre la atribución de la frase y su tenor. J. Scheeben nota, a propósito de esto, que la interpretación de los signos "depende esencialmente de la claridad, vivacidad y fuerza de nuestras disposiciones morales, señaladamente, de nuestro amor a la verdad, de nuestro respeto a la autoridad de Dios, de nuestra confianza en su bondad y en su providente sabiduría". Por el contrario, "si estas disposiciones morales no existen, si el espíritu repugna o teme la verdad, o se esfuerza en romper el lazo viviente que vincula estos signos a la autoridad o veracidad de Dios, se deja fácilmente persuadir de que tales signos no proceden de El o que no los emplea como testimonios de su revelación".[2]

Como se puede ver, estamos lejos de golpes de fuerza que obrarían sobre los espectadores del milagro por una especie de coacción, en detrimento de su responsabilidad. El

1. Véase, por ejemplo, H. Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde,* tr. francesa de G. Huet, t. I, p. 73 y sig., 1901. Precisa, por otra parte, hacerse cargo de este estado de los ánimos y de las costumbres: rudeza no es lo mismo que grosería, sencillez no es lo mismo que necedad.

2. *Dogmatique,* t. I, p. 491, 1873-1887; trad. Bélet.

final de la temible parábola del rico inhumano nos lo recuerda con energía.[1] Rechazado en su petición personal, este infeliz insiste cerca de Abraham para que los suyos, excitados por un milagro, cambien de vida y se libren de caer en aquel lugar de tormentos. "Te ruego, Padre, que envíes (al pobre Lázaro) a la casa de mi padre, porque tengo cinco hermanos, para que les dé testimonio (de la verdad de las cosas) y así no vengan también a parar en estos suplicios." Abraham le dijo: "¡Ya tienen a Moisés y a los Profetas, que los oigan!" y él replicó: "No, Padre Abraham, mas, si alguno de entre los muertos fuera a amonestarlos, se convertirían." Y él le dijo: "Si no escuchan a Moisés y a los Profetas, aunque alguno de los muertos resucitara, no se dejarían convencer." El corazón perverso no cede ante el milagro: todo el Evangelio es una prueba de esta verdad.

1. Lc., XVI, 27-31.

CAPITULO II

## JESUS PROFETA

La desaparición de los profetas había dejado en Israel un sensible vacío. Durante las purificaciones rituales que siguieron a la reconquista de Jerusalén por Judas Macabeo en el 165, se destruyó el altar de los holocaustos, porque había sido profanado por los gentiles. Sus piedras las depositaron en un lugar seguro "hasta que apareciera un profeta que dictaminara sobre ello".[1] Más tarde, señalando la autoridad conferida a Simón Macabeo como jefe y pontífice perpetuo, añade el historiador esta restricción característica: "Hasta que se levante un profeta fiel".[2] Si la famosa predicción de Moisés: "De tu pueblo y de entre tus hermanos, el Señor, tu Dios, te suscitará un profeta: escúchalo",[3] ha encontrado poco eco en la tradición rabínica antigua, puede explicarse esto porque los maestros de Israel ocupaban justamente el lugar de los profetas ausentes. Pero sabemos que no sucedía lo mismo en el pueblo. Cuando el prestigio del Bautista arrastra las muchedumbres, la primera pregunta que se le hace es ésta: "¿Eres tú, Elías, eres tú el Profeta?"[4] Más tarde, las obras maravillosas de Jesús hacen que todos le atribuyan la inspiración profética. Es Elías que reaparece; es Jeremías o alguno de los profetas.[5] "Otros decían: es sencillamente un profeta como los otros".[6]

1. I Mc., IV, 42-46.
2. I Mc., XIV, 41.
3. Deut., XVII, 15, col. 13, 18. Sobre la interpretación de esta predicción en el judaísmo antiguo, véase Strack y Billerbeck, *KTM*, t. II, páginas 479 y sig., 626 y 627. San Pedro se refiere a este texto en Act., III, 22.
4. Jo., I, 21.
5. Mt., XVI, 14.
6. Mc., VI, 15.

Después de la multiplicación de los panes, la gente, entusiasmada, grita: "Ciertamente, éste es el Profeta que ha de venir", y quieren arrebatarlo para hacerle su rey.[1]

Profeta es, en este último caso, sinónimo de Mesías, pero esta misma equivalencia muestra bastante la importancia que entonces tenía la inspiración profética, cuya posesión ordinaria y plena atribuían todos los evangelistas a Jesús de Nazaret. Ella llevaba consigo, como dijimos, facultades diferentes que van desde la profecía propiamente dicha hasta la visión a distancia y el poder de penetrar los secretos y leer en el fondo de los corazones. S. Juan, que subraya con insistencia el uso de este último don, no es más explícito sobre el hecho que los Sinópticos.

Agradablemente sorprendido Natanael por la apreciación favorable de Jesús acerca de su persona, le dice:

> "¿De dónde me conoces tú?" Jesús respondió: "Antes que Felipe te llamara, cuando estabas debajo de la higuera, ya te había visto". Natanael se admira. El Maestro sonríe: "Tú verás cosas más grandes".[2]

Asimismo, y aquí habla Marcos,

> El día primero de los ázimos, cuando se inmolaba la Pascua, sus discípulos le dijeron: "¿Dónde quieres que preparemos para que comas la Pascua?" Entonces envió a dos de sus discípulos, y les dijo: "Id a la ciudad y encontraréis un hombre que lleva un cántaro de agua, seguidle, y donde entre decid al dueño de la casa: "El Maestro dice: ¿Dónde está mi sala para comer, yo la Pascua con mis discípulos?" Y él os indicará un cenáculo amplio, tapizado, dispuesto: preparad allí".[3]

Más numerosos y característicos son los casos de lectura de pensamientos. Las ricas fórmulas joánicas: "Pero El, Jesús, no se fiaba de ellos, porque los conocía a todos y no tenía necesidad de que le dieran cuenta (de los pensamientos) del hombre. Porque sabía Jesús lo que había en el hombre". Puesto que desde el principio conocía quienes eran los no creyentes y quién le haría traición".[4] Estas palabras

1. Jo., VI, 14, 15
2. Jo., I, 47-50.
3. Mc., XIV, 12-16.
4. Jo., II, 24, 25; VI, 64.

resumen con claridad lo que los Sinópticos describen a veces en concreto.

En la Sinagoga donde entra el Maestro un día de sábado, para enseñar,

se encontraba un hombre que tenía seca la mano derecha. Mas los escribas y fariseos observaban a Jesús, por ver si curaría en día de sábado, para poderle acusar. Y El, que penetraba sus ocultos pensamientos, dijo al hombre de la mano seca: "¡Levantate y ponte en medio!" y levantándose se estuvo de pie. Y Jesús les dijo:

"Yo os pregunto si es lícito en día de sábado
hacer bien o hacer mal,
salvar una vida o perderla",

y dirigiendo una mirada a todos los circunstantes, dijo, por fin, al hombre: "Extiende tu mano". El lo hizo, y su mano quedó sana.[1]

Esta extraordinaria e infalible clarividencia no constituye, sin embargo, ya lo dijimos, más que el amanecer del día profético. Conviene, para apreciar en Jesús la plenitud de este don, agrupar el estudio de sus predicciones en torno de tres objetos principales: su persona, el destino de su obra en la tierra y la consumación del mundo.

### 1. Profecías de Jesús acerca de sí mismo

Es la parte más obscura y más desconocida de su misión la que van a esclarecer desde luego las profecías de Jesús. La redención dolorosa, íntimamente vinculada con la salud de Israel y con el establecimiento del Reino de Dios en las visiones concernientes al Siervo de Jahvé, había permanecido, sin embargo, casi como letra muerta, inoperante en la imaginación popular, y excluída de las especulaciones de los doctos. Hay que esperar a la mitad del siglo II de nuestra era para que la idea del Mesías que sufre y muere retenga la atención de los rabinos, pero las figuras no llegarán a unificarse ni a fijarse en un retrato coherente.

1 Lc., VI, 6-12 y paral.; véase, también, Lc., V, 21-22 y *passim*.

En los tiempos evangélicos apenas se pueden señalar una o dos anticipaciones fugitivas.[1] Mientras que los rasgos halagüeños y gloriosos, ávidamente entresacados de los Profetas, dan pretexto a glosas y amplificaciones infinitas, el Evangelio del Justo sufriente quedaba en una sagrada penumbra y nadie se cuidaba de descifrarlo. Los mejores hijos de Israel, como en el caso de los Doce, no sólo no entraban de buen grado en esta corriente, sino que —nuestros evangelios lo prueban asaz— se negaban a dejarse arrastrar por ella. Es, por tanto, a despecho del medio ambiente, en reacción contra las ideas de su tiempo y en oposición con los mejor dispuestos de sus amigos, que Jesús va a evocar su Pasión, a detallar sus turbadores episodios con claridad creciente y a extraer el sentido divino que en ellos se encierra.

Los textos que dan testimonio de estas visitas proféticas son tan explícitos que vienen a ser para los racionalistas de todos los tiempos, en otro sentido que para los discípulos de Cristo, pero en grado semejante, una piedra de tropiezo. Así se esfuerzan en apartarlos de su camino. Muchos críticos recientes, de ordinario escasos de razones, opinan que es cosa ya juzgada, y no quieren "entretenerse" en estas predicciones: "¡Hace mucho tiempo que se ha reconocido en ellos creaciones posteriores de la comunidad" cristiana![2] W. Wrede admitía al menos que "sería temerario pretender que Jesús no hubiera podido jamás, antes de sus últimos días, manifestar presentimientos acerca de su pasión y de su muerte". Pero, sus concesiones se limitan a esto: ir más allá sería atribuir a Jesús profecías verdaderas: luego hay que ver, en concepto de los mencionados críticos, en nuestros textos actuales "un corto sumario de la historia de la Pasión, referida, es verdad, al modo futuro", pero calcado, en realidad, sobre hechos ya acaecidos.[3] "Aquí se coge *in fraganti* en toda su brutalidad, replica Enrique Monnier,[4] el procedimiento de la crítica negativa: ¡no existen profecías!" Estos historiadores, esclavos de sus propios prejuicios filosóficos, no se

1. Simeón: Luc., II, 35; Juan Bautista: Juan I, 29; tal vez Caifás: Juan, XI, 49-53.
2. R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, p. 93, Gotinga, año 1921).
3. *Das Messiasgeheimnis in dem Evangelien*[2], pp. 92 y 85 y sig. (Gotinga, 1913).
4. *La Mission historique de Jésus*[2], p. 263, n. 4 (París, 1914).

arredran al ver que estas predicciones figuran en episodios de una historicidad cierta y como parte integrante de ellos. En vano se les dirá que el tenerlas por no auténticas "equivale a rechazarlo todo en el Evangelio". Su decisión está tomada. Las profecías deben reducirse al estado de interpolaciones posteriores.

Los evangelistas, nos explica A. Loisy, quisieron sin duda responder a las preocupaciones de las primeras generaciones cristianas. Era necesario que Cristo hubiera previsto su muerte; convenía explicar que los discípulos habían sido tardos en comprender este misterio. A las cuestiones así suscitadas, Marcos debía buscar soluciones en la doctrina de S. Pablo, del cual era discípulo entusiasta. El evangelista puso, por consiguiente (y sus compañeros después de él), en los labios de Jesús, y en estilo directo, la noción paulina de la muerte redentora, conformando el detalle concreto con el relato tradicional de la Pasión.[1]

Este extraño andamiaje de hipótesis muestra a las claras los burdos sofismas que encierra el método aplicado por los críticos liberales a los textos evangélicos. Ni siquiera se preguntan si estas conjeturas, tomadas en globo, son verosímiles y pueden acoplarse, sin hacerlos estallar, a los cuadros de los hechos ciertos. Basta que cada una, por separado, parezca posible y sirva eficazmente para eliminar los textos embarazosos. Pero, ¡cuidado con acercarse para mirarla de cerca!

El "paulinismo" de Marcos, en efecto, base del sistema, es una hipótesis sin fundamento en los textos. La teología de Pablo sobre la muerte redentora de Jesús es el desenvolvimiento magnífico de lo que ya se encontraba en germen en los profetas y, principalmente, de lo que el Señor había anunciado sin ambages. Que el apóstol fuese en este punto tributario de la más antigua tradición cristiana y estuviese de acuerdo con la catequesis de los Doce, no hay necesidad de conjeturarlo. El mismo lo dice expresamente en su primera epístola a los corintios. La "muerte de Cristo por nuestros pecados" se menciona allí en primer lugar entre los rasgos del Evangelio primitivo, recibido por Pablo a título de tradición y predicado por él como indispensable, en

1. *Les Evangiles Synoptiques*, t. II, pp. 16, 60, 233 y sig. (Ceffonds, 1908).

conformidad con Pedro, Santiago, los Doce, todos los apóstoles.[1] Pero, justamente esta noción fundamental de la redención, preexistente a Pablo en la comunidad, y centro de la catequesis apostólica, es la que encontramos en san Marcos. Los desarrollos ulteriores peculiares del Apóstol no se encuentran allí: ni la eficacia de la redención aprehendida y apropiada, gracias a la fe, ni el cambio de economía, substituyendo la fe a la Ley, ni ninguna de las otras modalidades paulinas tiene un punto de apoyo en el segundo evangelio.[2]

Más modestos y cuidadosos de razonar la exclusión, hecha por ellos, de las predicciones de Jesús, la mayor parte de los exegetas liberales ponen de relieve, con la forma elaborada y como estereotipada de tres principales profecías, la inverosimilitud psicológica del estado de ánimo de los apóstoles en el momento de la Pasión y de la resurrección. Si habían sido prevenidos y preparados por los anuncios terminantes de Jesús, ¿cómo siguieron refractarios a esta enseñanza? ¿Cómo la prisión, el proceso y la muerte del Señor pudo sorprenderlos, llenarlos de estupor y hacerles perder sus esperanzas? ¿No es más verosímil admitir que posteriormente, la comunidad, poseyendo ya el embrión de su Credo, los ha puesto en los labios del Salvador, por una especie de choque en retroceso, para prevenir el escándalo de este fin ignominioso y para él imprevisto?

¡El vencimiento hacia ese lado lo acentúa tanto el racionalismo, que hasta eruditos moderados[3] se satisfacen con estas razones! Olvidan el carácter deliberadamente sentencioso, elaborado hasta el ritmo inclusive, reconocido por ellos

1. *I Cor.*, xv, 3, 11. Véase, sobre esto, F. Prat, *La Théologie de saint Paul*[0], t. ii, p. 35 y sig., especialmente pp. 238-241, 1923.

2. Véase E. Mangenot, *Le Paulinisme de Marc*, en *Revue du Clergé Français*, t. lix, p. 385 y sig., 1905; t. lx, pp. 129 y sig. y 275 y sig.; V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents*, t. ii, p. 175 y sig. (Cambridge, 1909); M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*[2], pp. cxl-cl, 1920. La cuestión ha sido tratada en detalle, con un matiz de prejuicio, pero abiertamente sobre el punto esencial de la independencia de Marcos, por Martín Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium* (Giessen, 1923).

3. Como Erich Klostermann, *Das Markusevangelium*[2], p. 89 (Tubinga, 1926). O como el historiador Eduardo Meyer, el cual admite no obstante un fondo auténtico en la base de las predicciones detalladas juzgadas "secundarias". Según él, Jesús habría dicho acerca de su fin lo bastante para justificar la indignación de Pedro y la severa reprensión de Jesús: Mc., viii, 32, 33; *Ursprung und Anfaenge*, t. i, p. 116 y sig., 1921.

a las más auténticas palabras de Cristo. No ven, sobre todo, que a pretexto de prevenir una inverosimilitud ignorada de la psicología real, instalan ellos en el origen mismo de la fe cristiana y en contradicción con los documentos, una monstruosidad psicológica.

Este credo de la comunidad primitiva, estas creencias en la muerte redentora, en la resurrección, esta infalible y antecedente clarividencia del Maestro, si fueron ajenos a Jesús, si su eco fué colocado, después de los hechos, en sus labios, ¿quién los inventó? ¿Quién persuadió de ello a los apóstoles mismos, sorprendidos según esta hipótesis, desamparados y sin poseer nada en las palabras del Señor, que pudiera explicar o atenuar en ellos el escándalo de la cruz? ¿Quién ha constituído, antes que la elocuencia de Pablo pudiera engrandecerlos, el nudo y el centro de la nueva fe?

Pero si, despreciando en su inanidad este edificio de nubes, volvemos a los textos, encontramos una ilación orgánica y viviente, aunque inesperada y desafiando toda previsión, una trama, en fin, como aquella que la historia nos descubre, cuando es interrogada sencilla y sinceramente. Y, ¡qué verosimilitud tan alta surge de estas notaciones dispersas, febriles, extrañas a toda retórica de escuela! Estamos lejos del fautor incierto de reforma, lejos del Mesías sin saberlo, que nos quieren presentar a veces. Manifiestamente, Jesús, y sólo él, contempla desde el principio el hecho de su muerte trágica, y mide de antemano la repercusión que tal fin tendrá sobre su misión. El sólo ha comprendido los textos[1] que conoce todo Israel y que los rabinos saben de memoria.

He aquí que mi Siervo prosperará;
  subirá, se engrandecerá, se elevará muy alto...
Y él, cuyo rostro estaba desfigurado,
  no teniendo ya apariencia humana,
será admirado por la multitud de las naciones,
  y los reyes enmudecerán ante él...
¿Quién creerá lo que hemos oído?
  Y el brazo de Dios, ¿a quién será revelado?
Ha crecido delante de él como un retoño,
  como el renuevo de una raíz en tierra sedienta,

1. Is., LII, 13, 14, 15; LIII, 1-7, 9-12.

sin gracias, sin brillo para atraer las miradas
y sin hermosura para agradar.
Despreciado, desechado de la humanidad,
hombre de dolores, familiar del sufrimiento,
ante el cual se velan el rostro,
desdeñado y, a nuestros ojos, como nada.
Pero él tomó sobre sí nuestros padecimientos,
y se cargó con nuestros dolores;
pareció a nuestros ojos castigado,
herido de Dios y humillado.
Ha sido traspasado por nuestras culpas,
triturado por nuestras iniquidades;
el castigo que nos salva ha pesado sobre él,
y por sus llagas hemos sido sanados.
Todos nosotros íbamos errantes como ovejas;
cada uno, a su camino:
y Jahvé hizo caer sobre él
la iniquidad de todos nosotros.

* * *

Era maltratado y se resignaba
sin abrir su boca:
como un cordero que llevan al matadero,
como la oveja muda entre las manos del esquilador...
Se le prepara un sepulcro con los impíos,
muere con los malhechores;
sin embargo, no hubo rastro de injusticia en sus obras,
ni de mentira en sus labios;
pero plació al Señor agobiarlo por el sufrimiento.

* * *

Si él ofrece su vida en sacrificio por el pecado,
tendrá una posteridad y multiplicará sus días,
en sus manos la obra de Jahvé prosperará...
El Justo, mi Siervo, justificará multitudes,
se cargará con sus iniquidades;
por esto yo le daré como parte suya muchedumbres,
y recibirá multitudes en botín:
Porque él se entregó a la muerte
y fué contado entre los pecadores.
Mientras que llevaba las faltas de una multitud
e intercedía por los pecadores.

Y esto que ahora nos parece tan claro estaba entonces (ya lo indicamos arriba) escondido a todas las miradas. La gloria indiscutible del juicio mesiánico es lo que atrae y retiene los ojos fascinados. Los discípulos de Jesús están en esto como los demás, cerrados y encastillados en una idea ante la cual la humillación y la muerte del Mesías es una blasfemia y una irrisión. En desencantarlos y en abrirles los ojos, el Maestro empleará su breve carrera, reservando a las últimas semanas el anuncio de toda la verdad, aunque desde el principio ya hubiera orientado hacia ella el pensamiento de los suyos. Lo patético de esta lucha, que lo fué en verdad, pues tuvo que abrir una brecha para que se filtrara la luz a través de la opacidad de aquellos espíritus, revive tanto más en el relato evangélico cuanto más exento está de preocupaciones literarias.

Muy pronto Jesús alude a su muerte como a una eventualidad relativamente próxima, y considera las consecuencias que de ello resultarán a sus fieles discípulos. "Los fariseos y los discípulos de Juan" "que frecuentaban los ayunos" extrañados del aire de relativa libertad de aquéllos, se dirigen al Maestro y le preguntan: "¿Por qué los discípulos de Juan y los de los fariseos ayunan, y tus discípulos no?" Y Jesús les dijo:

"¿Acaso los que están de boda
pueden ayunar mientras se halla el esposo en su compañía?
Todo el tiempo que tienen al esposo consigo, no pueden ayunar;
vendrán días en que el esposo les será arrebatado,
y en aquel día ayunarán".[1]

En esta pequeña parábola que el tiempo se encargaría de esclarecer, Jesús compara su vida de aquí abajo con las breves solemnidades de las bodas palestinenses. Hay que apresurarse a aprovecharlas. Así sus discípulos no deben ocuparse más que en la alegría de su presencia y no cuidar de otra cosa. ¡El Maestro les será quitado, "arrancado", demasiado pronto! Entonces habrá llegado el tiempo de hacer penitencia. La perspectiva de la catástrofe se abre por estas palabras, cuyo sentido profundo permite que se vaya dosificando la luz a los ojos aquellos todavía débiles. Pero

1. Mc., II, 18-21; Mt., IX, 15; Lc., V, 34, 35.

el día está próximo, y el evangelista, que ahora ya sabe, nos muestra desde entonces los fariseos y los herodianos en conciliábulo para perder a Jesús.[1] Sin embargo, cuando la fe de los discípulos está ya más afianzada, el Señor no vacila en hablar sin figuras; porque el tiempo es breve, y la confesión de Pedro, en Cesarea de Filipo, provocada y ensalzada por Jesús, acaba de señalar una etapa decisiva que debe aprovecharse.

Y él comenzó a enseñarles:

"Es necesario que el Hijo del hombre sufra mucho,
y sea reprobado por los ancianos, los príncipes de los sacerdotes y [los escribas,
y que después de tres días resucite".

Y les decía estas cosas abiertamente. Mas Pedro le tomó aparte y comenzó a reprenderle. Y El, volviéndose y mirando a sus discípulos, amenazó a Pedro diciendo: "¡Apártate, Satanás! Tus sentimientos no son de Dios, sino de los hombres".[2]

Esta dura reprensión hunde la saeta. En adelante Jesús no cesará de insistir. Después de la gran emoción luminosa de la Transfiguración,

así que bajaban del monte, les ordenó que a ninguno contasen lo que habían visto, sino cuando el Hijo del hombre hubiese resucitado de entre los muertos. En efecto, guardaron en su pecho el secreto: bien que andaban discurriendo entre sí qué querría decir con aquellas palabras: Cuando hubiese resucitado de entre los muertos. Y le preguntaron: ¿Pues cómo dicen los fariseos y los escribas que ha de venir primero Elías? Y él les respondió: Elías *realmente* ha de venir antes y restablecerá entonces todas las cosas; y, como está escrito del Hijo del hombre, ha de padecer mucho y ser vilipendiado. Si bien os digo que Elías ha venido ya (y han hecho con él todo lo que les plugo), según estaba *ya* escrito.[3]

El espectáculo que acaban de contemplar y la mención enigmática para ellos de la resurrección, aun intrigándolos, ha llevado la imaginación de los discípulos a Elías, que todos consideraban como el precursor del Mesías. Entonces, ¿no

1. Mc., III, 6.
2. Mc., VIII, 31-33 y paral.
3. Mc., IX, 9-13 y paral.

habrá que guardar todas las esperanzas para el tiempo subsiguiente a su venida? Pero Jesús no deja que sus espíritus se extravíen: es verdad, Elías tiene una misión previa que cumplir, según la profecía de Malaquías,[1] pero este oficio lo ha llenado ya el Bautista y se ha terminado conforme a las Escrituras, por el padecimiento y la muerte violenta. Igualmente, según las Escrituras, la carrera del Hijo del hombre se acabará en la abyección y el dolor. De estas notaciones sumarias, como un índice, surge la gran lección n claro, y con una especie de impaciencia, el Maestro descarta la excepción sacada del papel de Elías, para hacer que vuelvan los ojos a su trágico fin, profetizando como tal, respecto del Precursor y del Mesías.

Las ocasiones de tornar a este tema van, por lo demás, a multiplicarse; y a veces Jesús las provoca.

Y partiendo de allí, atravesaban presurosamente la Galilea, y Jesús no quería que lo supiera nadie. Porque él enseñaba a sus discípulos diciendo:

"El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres,
y le darán muerte,
será inmolado, pero después de tres días resucitará".
Pero ellos no le entendían y tenían miedo de preguntarle.[2]

Sigue un nuevo período, aunque breve, de enseñanza pública y privada.

Y cuando estaban de camino, subiendo a Jerusalén, Jesús iba delante y ellos estaban consternados, y los que seguían iban con temor. Y nuevamente, tomando aparte a los Doce, comenzó a decirles lo que iba a sucederle: "He aquí que subimos a Jerusalén y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas.

y ellos le condenarán a muerte,
lo entregarán a los gentiles

1 Mal. IV, 5, 6, col. III, 1. Véase, más arriba, Mt., XVII, 11-13, comparado con Mt., XI, 14 y Lc., I, 17. E. Tobac, *Les Prophètes d'Israel,* tt. II y III, p. 557 y sig. (Malinas, 1921); y A. Condamin, *RPA*, t. XXIV, pp. 108 y 109, 1922. La dificultad originada de la venida previa de Elías sobrevivió a los tiempos apostólicos, y Trifón se hace cargo de ella en S. Justino, *Dialogue,* t. XLIX.
2. Mc., IX, 30-32 y paral.

y le abofetearán, le escupirán, le flagelarán y le matarán,
y a los tres días resucitará".[1]

Todas las ulteriores declaraciones del Maestro, originadas por hechos concretos y circunstanciados, se orientan en el mismo sentido. Cuando los hijos del Zebedeo solicitan, cual niños grandes, podíamos decir,[2] un puesto de honor que los hiciera destacar en el futuro Reino; responde Jesús vivamente: "Vosotros no sabéis lo que pedís." No se trataba de eso. "¿Podéis acaso beber el cáliz que yo bebo y ser bautizados con el bautismo con que yo me bautizo?"[3] Y como la ambición de los dos hermanos ha excitado la indignación de los demás, el Señor trueca el incidente en lección de humildad, y concluye:

"El Hijo del hombre
no ha venido para ser servido, sino para servir
y dar su vida como rescate por muchos."[4]

Esta frase fundamental contiene, como el tallo la espiga, toda la primitiva tradición sobre la muerte redentora de Jesús, tradición explícitamente mencionada por S. Pablo como preexistente a la entrada suya en la comunidad cristiana. Su mejor comentario es la parábola que el Maestro, pocos días después, va a proponer a sus mismos enemigos en pleno Templo. Partiendo de la alegoría con que el Profeta había expresado el amor de Jahvé por Israel, su viña predilecta:

*Un hombre plantó una viña, la rodeó de un seto, cavó un lagar y le edificó una torre,*[5] después la arrendó a unos viñadores y se ausentó del país. Al tiempo oportuno envió a los viñadores un criado para percibir los frutos de la viña. Se apoderan de él, le golpean y lo despiden con las manos vacías. Nuevamente les manda otro sirviente, a quien hirieron e insultaron. Envía otro, y a éste lo matan, y otros, que fueron apaleados o muertos.

1. Mc., x, 32-34 y paral.
2. Marc., x, 35.
3. Mc., x, 38. Sobre esta metáfora del cáliz, profundamente impregnada de las maneras bíblicas de concebir y de expresar, véase Strack y Billerbeck, *KTM*, t. I, pp. 836-838.
4. Mc., x, 45; Mt., xx, 28.
5. Is., v, 1 y sig.

Le quedaba su hijo único y muy amado. Lo envió, por fin, diciendo: "¡A mi hijo lo respetarán!"

Pero los viñadores se dijeron unos a otros: ¡He aquí al heredero. Matémosle y su patrimonio será para nosotros! Y le arrebataron, le dieron muerte, y arrojaron fuera su cuerpo. ¿Qué hará el dueño de la viña? — Vendrá y perderá a los viñadores y entregará su viña a otros... ¿No habéis leído jamás esta Escritura?:[1]

*La piedra que rechazaron los constructores*
*es la que ha venido a ser piedra angular:*
*es el Señor quien lo ha hecho,*
*la maravilla está a nuestra vista.*[2]

Desde entonces, los acontecimientos se precipitan; pero si el torbellino que empuja a los apóstoles los arrastra y los ciega, Jesús continúa dominándolo y su clarividencia soberana por nada se enturbia ni se altera. El dará a los suyos lecciones para los días no lejanos en que "les será arrebatado el Esposo". Un accidente provoca precisiones por donde pasa un estremecimiento que es imposible desconocer. Irrumpiendo en medio del banquete dado por Simón el leproso, una mujer derrama sobre la cabeza de Jesús un precioso perfume. Murmullos entre los discípulos: "¡Lástima, no emplear esto en bien de los pobres!"

Pero Jesús dijo: "Dejadla. ¿Por qué la molestáis? Es una bella acción la que acaba de hacer conmigo. Pobres, siempre los tendréis entre vosotros, para socorrerlos a vuestro sabor, pero a mí no me tendréis siempre. Ha hecho lo que ha podido: anticipadamente ha embalsamado mi cuerpo para el sepulcro."[3]

El primer día de los Azimos,

al atardecer, vino junto con sus discípulos, y cuando estaban a la mesa comiendo, Jesús dice: "En verdad, os digo que uno de vosotros me entregará, uno que come conmigo."[4] Y ellos comenzaron a entristecerse y a preguntarse uno en pos de otro: "¿Soy yo?" Pero él les dijo: "Uno de los Doce, que mete conmigo la mano en el plato. Mas, el Hijo del hombre se va como está escrito de él; pero, ¡des-

1. Mc., XII, 1-12; Mt., XXI, 33-46; Lc., XX, 9-19.
2. Ps. CXVIII (Vulg. CXVII), 22.
3. Mc., XIV, 6-9; Mt., XXVI, 10-12.
4. Ps. XLI (Vulg. XL), 10.

venturado de aquél por quien el Hijo del hombre es entregado! ¡Más le valía no haber nacido!"

Y mientras comían, tomando el pan y bendiciéndolo, lo partió y se lo dió diciendo: "Tomad, este es mi cuerpo." Y tomando la copa dió gracias y se la ofreció —y todos bebieron— y les dijo: "Esta es mi *sangre* (la) de *la Alianza*[1] derramada para muchos. En verdad os digo que no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que beba el nuevo, en el Reino de Dios."

Y cantados los himnos, salieron hacia el monte de los Olivos. Y les dijo Jesús: "Todos os escandalizaréis, según está escrito: *heriré al pastor y se dispersarán las ovejas;*[2] pero cuando haya resucitado, os precederé en Galilea." Entonces dijo Pedro: "¡Aunque todos se escandalicen, yo no!" Jesús le dijo: "En verdad te digo: tú mismo, en esta misma noche, antes de que el gallo cante dos veces, me negará tres." Y él replicaba cada vez más alto: "Aunque fuere necesario morir contigo no te negaré." Y los otros decían otro tanto.[3]

Este conjunto imponente de predicciones que hemos transcrito del evangelista al que, casi unánimemente, reconocen nuestros adversarios como el más antiguo, muestra hasta la evidencia la realidad y la plenitud del don profético poseído por Jesús. Este don, ni busca exhibirse ni se desvía hacia objetos extraños a la misión del Maestro; los vestigios que nos restan del mismo se insertan por lo demás, en la trama de la historia de un modo natural, por circunstancias de hecho, con las cuales forman un cuerpo solo, y contra las cuales no se puede formular motivo alguno de exclusión. El rechazarlos obedece, de un modo más o menos explícito, a consideraciones que no dimanan de la crítica de los textos ni de la historia.

A esta primera serie de profecías, que tuvieron cumplimiento ya, agreguemos otras cuyo cumplimiento se prosigue a nuestra vista: éstas se refieren, no ya a la persona, sino a la obra del Señor.

1. Ex., XXIV, 8 col. Zac., IX, 11.
2. Zac., XIII, 7.
3. Mc., XIV, 17-32 y paral.

## 2. Profecías de Jesús sobre el Reino de Dios

Muy diferente del Reino, cual se esperaba entonces: nacional, abundoso, inaugurado repentina y aparatosamente y avanzando en apoteosis fascinadora, el Reino de Dios anunciado por Jesús comenzará humildemente, sin atraer las miradas del profano. Habrá dificultad, por el momento, en reconocer su origen, como acaece al viajero que descubre al fin, en un repliegue de la montaña, cubierto de verdor, el delgado hilillo de agua palpitante que será luego, y que ya es el río caudaloso. El *Reino* es, sobre todo, espiritual: a sus hijos verdaderos se aplica plenamente la bella frase de S. Pablo: "Andando en carne, no militan conforme a la carne; no son carnales las armas de su milicia".[1] Compuesto de hombres y no de almas desencarnadas, y, en consecuencia, visible y sometido a las condiciones precarias que supone el reclutamiento humano, el Reino de los cielos, con todo, no hace apelación al brillo imperioso de la fuerza ni a los prodigios simplificadores en que se mecía la ilusión judaica.

Interrogado por los fariseos. ¿Cuándo vendrá el Reino de Dios? Jesús les respondió en estos términos: "El Reino de Dios no vendrá con aparato. Y no se dirá: ¡Vedlo aquí, vedlo allá! Porque, he aquí que el Reino de Dios está ya en medio de vosotros."[2]

¿A qué, pues, podía ser comparado? A un grano casi imperceptible, pero dotado de vitalidad pujante, capaz de convertirse en árbol. Su desarrollo es característico: se realizará en el mundo espiritual, por un desenvolvimiento espon-

1. II Cor., x, 3, 4.
2. Lc., xvii, 20, 21. Sobre el sentido de παρατήρησις, observación atenta, científica, escrupulosa, sigo a F. Zorell, *NT Lexicon*, col. 430, A; y el sentido general es cierto: el Reino no llega como un meteoro, una señal del cielo, imponiéndose a los ojos. Acerca de ἐντός, Moulton y Milligan, *VGT*, p. 218, hacen notar que el vocablo, en el griego común, tiene un sentido temporal, o local, que sólo el contexto puede determinar. Aquí, significa no "dentro de vosotros" (en vuestros corazones), sino "en medio de vosotros". Véase Preuschen-Bauer, *Griechisch-Deutsches Woerterbuch zu den Schriften des N. T.*, col. 418 (Giessen, 1925 y sig.).

táneo y misterioso como una fuerza de la naturaleza; por una acción de presencia sorda y progresiva, una fermentación semejante a la de la levadura en la masa amorfa.

Semejante es el Reino de los cielos al grano de mostaza
que el hombre toma y lo siembra en su campo:
es la más pequeña de las semillas,
pero cuando ha crecido,
es más grande que las legumbres y se hace árbol,
de suerte que las *aves del cielo vienen y anidan en sus ramas.*[1]
¿A qué es semejante el Reino de Dios? Helo aquí:
Un hombre deposita el grano en la tierra,
y ya duerma o vele día y noche:
el grano germina y brota. ¿Cómo? El no lo sabe;
espontáneamente la tierra produce
primero, el tallo, luego, la espiga; después, el grano formado en la espiga, y cuando el fruto está pronto, en seguida *se mete la hoz [porque la mies está ya.*[2]
Semejante es el Reino de los cielos a la levadura
que una mujer mezcla con tres medidas de harina,
hasta que todo haya fermentado.[3]

Toda masa es capaz de fermentar: ningún corazón humano es despreciado previamente, como demasiado endurecido; las limitaciones de raza y de pueblo son abolidas; arrancados esos setos vivos que los fariseos estaban interesados en mantener y espesar cada día más. Porque no es ya en un rincón del mundo donde se reclutarán los vasallos del Reino; no se reducirá a la Palestina ni a la raza judía. No; el Padre celestial, que es el espíritu, puede encontrar en todo espíritu de hombre un adorador; pero lo quiere conquistar pacíficamente. Su enviado, su lugarteniente, su Verbo hecho visible, no blande la espada, como tantos soñadores de apocalipsis habían imaginado, como la blandirá el futuro "profeta del combate y de la guerra", Mahoma, por sí mismo y por sus mandatarios.[4] La espada de Cristo es la palabra y

1. Mt., XIII, 31, 32; Mc., IV, 30-32; Lc., XIII, 18, 19; las palabras subrayadas en Dan., IV, 12, 21 (Vulg., IV, 9, 18).
2. Mc., IV, 26-29. Las últimas palabras, en Joel, IV, 13. El "cómo él no sabe", se refiere, generalmente al sembrador, pero también puede interpretarse del grano.
3. Mt., XIII, 33; Lc., XIII, 20, 21.
4. Sea lo que fuere de los puntos de vista de Mahoma, durante el primer período de su carrera, lo cierto es (los trabajos de L. Caetani lo han puesto definitivamete en claro, a juicio de I. Goldziher) que, durante el

el fuego que vino a traer a la tierra y que él desea vivamente ver llamear,[1] es, como Dios mismo, "fuego devorador",[2] pero todo espiritual.

El sembrador de la buena simiente es el Hijo del hombre, y el campo donde siembra es el mundo.[3]

Maravillado ante la fe de un centurión romano, Jesús declara:

En verdad os digo que no encontré una fe semejante en ninguno de Israel. Yo os digo que muchos vendrán de Oriente y de Occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los cielos, mientras que los hijos del Reino serán arrojados a las tinieblas exteriores.[4]

La misma profecía vemos al final de la parábola de los viñadores:

Por esto os digo que el Reino de los cielos se os arrebatará y se dará a un pueblo que sepa dar frutos.[5]

Y que no piensen que se va a substituir Israel por otro pueblo determinado; se invita a todas las naciones:

Este Evangelio del Reino se predicará en la tierra entera, para testimonio en todas las naciones.[6]

"Nuestros padres han adorado en este monte, oponía la Samaritana, y vosotros decís que es en Jerusalén donde se debe adorar." Jesús le dijo: "Créeme, mujer, viene la hora en que ya no será esta

período final y decisivo de su vida, el Profeta concibió el establecimiento del Reino de Dios con carácter político y guerrero. I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, pp. 20 y 21; tr. Arín, 1920.

1. Lc., XII, 49. El καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη podría traducirse: "y ¿qué quiero yo más si está ya encendido?" Este sentido, como bien hace notar M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, p. 373, queda excluído por el miembro paralelo, que condiciona la expansión del fuego por la recepción del bautismo de sangre.

2. "Porque nuestro Dios es un fuego consumidor", Heb., XII, 29, citando el Deut., IV, 24; Is., XXXIII, 14. Referente a la imagen, puede verse la nota de B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*[2], pp. 424, 425 (Londres, 1920).

3. Mt., XIII, 37, 38.

4. Mt., VIII, 10-12. El Reino está aquí representado, en su estado de consumación, bajo la imagen tradicional de un festín, de una sala resplandeciente en que los elegidos se sientan al banquete "preparado para ellos". Al exterior, está la noche, el destierro, el llanto eterno.

5. Mt., XXI, 43.

6. Mt., XXIV, 14; Mc., XIII, 10.

montaña, ni Jerusalén el lugar en que adoraréis al Padre. Vosotros adoráis lo que no conocéis, nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salud viene de los judíos. Pero llega la hora, y ya está presente, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque el Padre busca tales adoradores. Dios es espíritu: sus adoradores deben adorarle en espíritu y en verdad."[1]

Por desgracia, no habrá sólo estos adoradores en el Reino. Jesús lo describe, no como debería ser, sino como lo es con efecto. Un mundo dividido, indeciso, cambiante, en que alternan sin eliminarse jamás las luces y las sombras; y ninguna de sus profecías es más sorprendente, por estar en contraste con el tono absoluto, decisivo y uniforme, abundando en un sentido, ya pesimista o ya optimista, de los grandes videntes, aun inspirados.

Aquellos que esperan confiados una era de gloria apacible, un reino terrestre e incontrovertido de Cristo y de sus santos, durante el cual el antiguo dragón será encadenado, ceden a la incurable ilusión del milenarismo carnal. Muy otro es el porvenir profetizado por Jesús: una vasta patria de espíritus, anexionándose hasta el fin los hombres de buena voluntad, pero combatida, vejada, acosada y, a veces, maltrecha;[2] una arena donde se enfrentan fuerzas antagonistas; un drama, donde la responsabilidad humana, ayudada, mas nunca absorbida por la acción divina, surte sus efectos alternativamente magníficos o falaces. En el curso de esta fase combatiente, los hijos del Reino —¿por qué no decir la Iglesia?[3]— no constituirán una secta esotérica, mezquinamente abierta a unos cuantos iniciados, o una pequeña capilla de elegidos de Dios, formando un oasis en el desierto de los hombres. Tampoco serán una orden, una congregación de perfectos, análoga a la primera comunidad búdica y huyendo, dócil a la predicación de un solitario, "de un mundo en llamas".[4] El Reino predicho por Jesús contiene en su vasto seno buenos y malos, fieles e incrédu-

1. Jo., IV, 20-25.
2. Lc., XVIII, 7-8; Mt., XXIV, 10-14; 21-28 y paral.
3. Mt., XVI, 18; XVIII, 17.
4. Sabido es que el nombre dado a Buda Gotama, *Çakyamouni*, significa: "el solitario de los Çakyas", y que sólo los monjes, en la concepción budista antigua (y aun moderna: L. de la Vallée Poussin, *Nirvana*, p. 2 y siguientes, 1925), pueden aspirar a la liberación.

los. Este campo del Padre común de la familia humana ya puede ser sembrado del trigo más puro y selecto, que siempre ha sido y será hasta el fin, accesible al sembrador de cizaña.

¿El Reino de los cielos? Será comparable al hombre que siembra buena semilla en su campo. Mientras dormía, vino su enemigo, sembró entre el trigo la cizaña y se fué. Cuando creció la siembra apareció la cizaña. Los criados del dueño fueron a decirle: "Señor, ¿no sembraste buena simiente en tu campo? ¿Cómo es que tiene cizaña?" Y él les dijo: "El hombre enemigo hizo esto." Ellos dijeron: "Si quieres, vamos a arrancarla." "No —les dijo él—. No sea que cogiendo la cizaña arranquéis también el trigo: dejad que crezcan una y otra hasta la siega."[1] Además, el Reino de los cielos es semejante a una red echada en el mar que saca todo género de peces: cuando está llena se la extrae, y sentados en la orilla, se guardan los buenos y se echan fuera los malos.[2]

Esta amplitud de acogimiento llevará consigo dificultades sin número; falsos profetas, predicadores sin sinceridad o sin valor, cuya conducta desmiente su profesión. Aun más; entre los que se vanaglorian de realizar en nombre de Cristo auténticas maravillas no todos tendrán parte en la vida eterna en el Reino consumado.

Guardaos de los falsos profetas que vienen a vosotros vestidos de ovejas, e interiormente son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis.

No todo hombre que me dice "¡Señor, Señor!"
entrará en el Reino de los cielos,
mas, aquel que hace la voluntad de mi Padre celestial.
Muchos me dirán en aquel día: "Señor, Señor,
¿acaso no profetizamos en tu nombre?
¿No hemos lanzado demonios en tu nombre?
¿No hemos hecho prodigios en tu nombre?
Entonces yo pronunciaré sobre ellos esta sentencia:
"Jamás os he conocido.
¡Apartaos de mí, obradores de iniquidad!"[3]

1. Mt., XIII, 24-30.
2. Mt., XIII, 47-49. Véase, en el mismo sentido, la parábola de los indignos echados de la sala del festín, no obstante su llamamiento y su presencia.
3. Mt., VII, 15, 21-23.

Añadid a estos peligros interiores la persecución abierta o solapada; pues la fuerza no estará siempre, ni mucho menos, al servicio del derecho: tribulaciones próximas suscitadas por los judíos: "He aquí que yo os envío como ovejas entre lobos...; os conducirán a sus tribunales y os azotarán en sus sinagogas". Tribulaciones lejanas, generalizadas: "Os entregarán al tormento, os matarán, seréis aborrecidos en todas las naciones a causa de mi nombre. Y entonces muchos sucumbirán..."[1]

Estas sombrías perspectivas no deben hacer que decaiga el ánimo de los apóstoles: Jesús no abandonará a los suyos. Estará presente por su virtud en el más pequeño grupo reunido en su nombre;[2] su ejemplo confortará a los atribulados;[3] su Espíritu, el Espíritu Santo, les inspirará cuando tengan que darle testimonio,[4] y ordinaria y habitualmente les recordará e interpretará por ellos las lecciones del Maestro;[5] que se aleja para algún tiempo en cuanto a su presencia sensible, pero que está presente siempre en la Eucaristía.[6]

¡Confianza, pues! La expansión del Reino es obra divina, un alumbramiento que lleva a los que son sus colaboradores, por entre dolores punzantes, a una alegría duradera. Y después, Jesús ha rogado por ellos, no sólo por los de la primera generación, sino que todos aquellos que, merced a su intervención, creerán en él. Su fuerza, que no tiene límites, los conservará hasta el fin.

La mujer, cuando está de parto, siente tristeza, porque llega su hora, mas cuando el niño ha nacido, no se acuerda ya de su aprieto por la alegría que tiene: ¡ha dado un hombre al mundo! Así vosotros tenéis ahora tristeza, pero yo os veré de nuevo y vuestro corazón se alegrará y nadie podrá quitaros vuestra alegría.[7]

No pido solamente por ellos, sino por todos los que creerán en mí, por medio de su palabra.[8]

Y acercándose Jesús les dijo: "Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra: id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándo-

1. Mt., x, 16, 18; xxiv, 9, 10 y paral.
2. Mt., xviii, 19-21.
3. Mt., x, 24-6; Jo., xv, 18-22.
4. Mc., xiii, 11; Mt., x, 19, 20; Lc., xxi, 14, 15.
5. Jo., xv, 26, 27; xiv, 25-26.
6. Jo., vi, 51-60.
7. Jo., xvi, 21, 22.
8. Jo., xvii 20.

las en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todas las prescripciones que os he hecho. He aquí que yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos."[1]

A más de esta presencia eficaz e invisible, el Maestro se sobrevivirá por hombres elegidos a este fin. El les comunica su poder de enseñanza y perdón; los inviste de su autoridad y hace de ellos otros Cristos.

Quien a vosotros escucha, a mí me escucha; quien os desprecia, a [mí me desprecia.
Pero el que me desprecia a mí, desprecia a Aquel que me ha enviado.[2]
El que a vosotros recibe, me recibe a mí,
y el que me acoge a mí, acoge a Aquel que me ha enviado.[3]
En verdad, os digo,
todo lo que atareis en la tierra será atado en el cielo,
y lo que desatareis en la tierra será desatado en el cielo.[4]
El les dijo nuevamente: "Paz a vosotros,
como mi Padre me ha enviado yo os envío."
Diciendo esto, sopló sobre ellos y les dijo: "Recibid el Espíritu Santo:
a quien perdonareis los pecados, les serán perdonados,
y a quienes se los retuviereis, les serán retenidos."[5]

La unidad del inmenso edificio espiritual así constituído estará asegurada por la del fundamento: a la vez visible e inmortal como el edificio mismo. Este oficio fué conferido a Pedro, que recibió justamente este nombre, como símbolo de la estabilidad robusta contra la cual no podrán prevalecer los poderes del abismo. Esta debilidad humana convertida en invencible es una paradoja inaudita que la historia evangélica subraya, haciendo resaltar la fragilidad de Pedro. Es tentado y cae; pero Jesús ha rogado por él: él se levantará, y una triple profesión de amor reparará la triple negación.

Simón, Simón, he aquí que Satanás os ha reclamado para cribaros [como trigo.
Pero yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca
y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos.[6]

1. Mt., XXVIII, 19, 20.
2. Lc., x, 16.
3. Mt., x, 40.
4. Mt., XVIII, 18.
5. Jo., xx, 21-23.
6. Lc., 31-33. El ἐξῃτήσατο del versículo 31 significa: Satán os ha reclamado con éxito, como lo ha visto bien Field: compárese Job, I, 10 y sig., y Moulton y Milligan, *VGT*, p. 221.

Después que almorzaron, Jesús dijo a Simón Pedro: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?" El le dijo: "Sí, Señor, tú sabes que te amo." Y él le dijo: "Apacienta mis corderos." Nuevamente le dice: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas?" El le respondió: "Señor, sí, tú sabes que te amo." El le dijo: "Haz apacentar mis ovejas."

Por tercera vez le dijo: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas?" Pedro se contristó de que le hubiera dicho por tres veces *¿me amas?* Y le dijo: "Señor, tú lo sabes todo. Tú sabes que te amo." Jesús le dijo: "Apacienta mis ovejas".[1] (Jo., XXI, 15-17).

No omitamos, en fin, una predicción episódica, pero concreta y conmovedora, que realizamos una vez más al recordarla.

Todos los evangelistas han mencionado a esta mujer que vertió sobre la cabeza del Señor un ungüento precioso y quebró el vaso de alabastro para que no se perdiera ni una gota del nardo selecto. "Profusión inútil", murmuraban algunos discípulos escandalizados. Después de haber justificado esta acción de la pecadora, Jesús agregó: "En verdad os digo, dondequiera que este Evangelio sea predicado, en el mundo entero, se dirá lo que ella ha hecho, en memoria suya".[2]

En sus homilías apologéticas del 387 en las cuales se ilustraba el argumento sacado de las profecías, S. Juan Crisóstomo comenta así estas palabras:

Esta predicción, ¿se ha realizado o ha quedado incumplida? En todas las Iglesias oímos nosotros el elogio de esta mujer; dondequiera que vayas, en el universo entero, escuchan todos con recogimiento el relato de esta hermosa acción; no hay un rincón del mundo donde sea desconocida. Tantos reyes que han colmado de beneficios a las ciudades, han dado feliz término a las guerras, levantado trofeos, organizado mil triunfos: y, sin embargo; ellos y sus hazañas yacen sepultados en el silencio! Pero esta mujer sin nombre, sólo por haber derramado un perfume, es célebre en el mundo entero, y este largo espacio de tiempo no ha enterrado su memoria — ni la enterrará jamás. Esto no obstante, el acto no era brillante ni la persona eminente, ni los testigos numerosos, ni el lugar, de esos que atraen las miradas: el hecho no pasó en un teatro, sino en una casa particular, ante diez

1. Jo., XXI, 15-17. El sentido general es bien claro. Yo leo, en los versículos 16 y 17, τὰ πρόβατά μου con Lagrange y H. J. Vogels.
2. Mc., XIV, 9.

personas. Nada de esto ha prevalecido: esta mujer es ya más célebre que todos los reyes y reinas, y jamás el curso del tiempo abolirá la memoria de lo que hizo.[1]

De las profecías de Jesús relativas a su obra no hemos recordado más que una parte. De considerarlas en conjunto y confrontarlas con una historia, aunque sumaria, de la religión cristiana, quedaría uno asombrado. ¿De qué profeta se podrían citar anticipaciones de esta amplitud, tan maravillosamente verificadas?

### 3. Profecías de Jesús sobre el fin del mundo

Se presenta aquí una segunda serie de profecías que es muy interesante por su alcance apologético y por las dificultades de interpretación que suscita: la que describe, y parece ofrecer como inminente, con la ruina del mundo judío en el 70, el advenimiento glorioso de Cristo y la consumación del tiempo.

Para que esta exposición, que haremos con la amplitud que merece, se desenvuelva a plena luz, conviene transcribir íntegramente los textos principales. Estos se clasifican en cinco grupos, siendo el primero el único privativo de un evangelista.

#### *1.er grupo: El Advenimiento del Hijo del Hombre*

Instrucciones de Cristo a sus discípulos enviados con misión transitoria: Mt., x, 21-24.

(Vosotros seréis perseguidos...) seréis aborrecidos de todos a causa de mi nombre; mas, el que perseverare hasta el fin, ése será salvo. Cuando os persigan en una ciudad, huid a la otra. En verdad os digo: no acabaréis las ciudades de Israel hasta que venga el Hijo del Hombre.

1. *Adversus Judaeos,* t. v, p. 2; *MG,* t. XLVIII, p. 885. (Abrevio un poco el detalle, siempre copioso, del gran Doctor.)

### 2.º grupo: *La visión del Reino de Dios*

A seguida la confesión de Pedro: Mt., XVI, 27-28; Mc., VIII, 38-IX, 1; Lc., IX, 26-28. (¿De qué sirve al hombre ganar todo el mundo si viene a perder su alma?)

| Mt. | Mc. | Lc. |
| --- | --- | --- |
| | Porque quien se avergüence de mí y de mis palabras, en esta generación adúltera y pecadora, | Porque el que se avergüence de mí y de mis palabras, |
| Porque el Hijo del hombre debe | también el Hijo del hombre se avergonzará de él | de él, el Hijo del hombre se avergonzará |
| venir en la gloria de su Padre con sus ángeles, y entonces *dará a cada uno según sus obras*.[1] | cuando venga en la gloria de su Padre con los ángeles santos. | cuando venga en su gloria y la de su Padre y de los santos ángeles. |
| | Y él les decía: | |
| En verdad os digo que hay aquí algunos presentes que no gustarán la muerte, hasta que hayan visto al Hijo del hombre viniendo en su Reino. | En verdad os digo que hay aquí entre los presentes quien no morirá sin haber visto el Reino de Dios viniendo en potestad. | Y yo os digo en verdad: Hay aquí algunos que no gustarán la muerte antes de haber visto el Reino de Dios. |

Sigue el relato de la Transfiguración en los tres Evangelios.

### 3.er grupo: *La sangre de los justos*

Al fin del discurso acerca de las maldades de los fariseos: Mt., XXIII, 34-36; Lc., XI, 49-51 (Vosotros pondréis el colmo a los crímenes de vuestros padres.)

1. Ps., LXII (Vulg. LXI), 12.

| Mt. | Lc. |
|---|---|
| Por esto, he aquí que yo os envío profetas y sabios y escribas, y vosotros los mataréis y crucificaréis | Por esto la Sabiduría de Dios ha dicho: Yo les enviaré profetas y apóstoles, y vosotros mataréis |
| y azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de pueblo en pueblo, | y perseguiréis, |
| para que venga sobre vosotros la sangre justa derramada en la tierra, | para que sea reclamada a esta generación la sangre de todos los profetas, |
| desde la sangre del justo Abel | desde la creación del mundo; |
| | desde la sangre de Abel |
| hasta la sangre de Zacarías, hijo | hasta la sangre de Zacarías, |
| de Baraquías, | |
| a quien disteis muerte entre el Templo y el altar | que murió entre el altar y la Casa de Dios. |
| En verdad os digo todo esto vendrá sobre esta generación. | Yo os digo que será demandada a esta generación. |

Sigue el apóstrofe: "Jerusalén, Jerusalén, tú que matas a los profetas..."

### *4.º grupo: Fin de un mundo y fin del mundo: la Apocalipsis sinóptica*[1]

En Jerusalén, al comienzo de la última semana: Mt., XXIV, 1-4; Mc., XIII; Lc., XXI, 5-37.

| Mt. | Mc. | Lc. |
|---|---|---|
| Y saliendo del Templo, Jesús caminaba. Y sus discípulos se acercaron a él para mostrarle la fábrica del Templo. | Y al salir del Templo uno de sus discípulos le dijo: "¡Maestro, mira qué sillares y qué construcción!" | Y como algunos, hablando del Templo, decían que estaba hecho de hermosas piedras y ornado de ofrendas, |

1. En la división del Discurso, sigo a Burton y a Goodspeed, *A. Harmony of the Synoptic Gospels in Greek*, pp. 258-268 (Chicago, 1920). Se puede también consultar con fruto el análisis muy concienzudo de Carlos Weiss, *Exegetisches zu Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi*, pp. 121-148 (Munster en W., 1916).

| | | |
|---|---|---|
| Y él les respondió: “¿Veis todo esto? En verdad os digo, que no quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruída”. | Y Jesús le dijo: “¡No quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruída!” | él dijo: “¡Vendrá día en que de esto que contempláis no quede piedra sobre piedra, que no sea derruída!” |

## *La gran tribulación*

| | | |
|---|---|---|
| Y cuando estuvo sentado en el Monte de los Olivos, sus discípulos se aproximaron en particular preguntándole: “¿Cuándo será esto?” Dí, ¿cuál será el signo de tu venida y de la consumación de los siglos?” | Y habiéndose sentado en el Monte de los Olivos, frente al Templo, Pedro le preguntó particularmente, con Santiago, y Juan y Andrés: “Dinos, ¿cuándo será esto y cuál será el signo de que todo esto va a ser acabado?” | Ellos le interrogaron diciendo: “Maestro, ¿cuándo sucederá esto, y cuál será el signo de que estas cosas se van a realizar?” |
| Y Jesús les respondió: Cuidad que nadie os engañe: porque muchos vendrán en mi nombre diciendo: ¡Yo soy el Cristo!, y engañarán a muchos. | Y Jesús comenzó a decirles: Cuidad de que nadie os engañe: muchos vendrán en mi nombre diciendo: ¡Soy yo!, y embaucarán a muchos. | Y él dijo: “Mirad que no seáis engañados; porque muchos vendrán en mi nombre diciendo: ¡Yo soy!, y: ¡Se acerca el gran día! No los sigáis”. |
| Vosotros oiréis hablar de guerras y ruidos de guerra; no os turbéis, *conviene que esto llegue,*[1] pero no será todavía el fin. | Cuando oigáis hablar de guerras y ruidos de guerra, no os asustéis; *conviene que esto llegue,*[1] pero esto no es aún el fin. | Cuando oigáis hablar de guerras y trastornos, no os espantéis, *porque es preciso que esto llegue*[1] primero, pero no viene en seguida el fin. |
| Porque *se levantará pueblo contra pueblo y reino contra reino*[2] y habrá hambres y | Porque *se levantará pueblo contra pueblo y reino contra reino,*[2] y habrá terremo- | *Se levantará pueblo contra pueblo y reino contra reino,*[2] habrá grandes terre- |

1. Dan., II, 28.
2. Is., XIX, 2.

| | | |
|---|---|---|
| terremotos en diversos lugares: | tos en diversos lugares y hambres: | motos en diversos lugares, y pestes, hambres, apariciones y grandes señales en el cielo. |
| todo esto es el comienzo de los dolores. | esto es el principio de los dolores. | |
| Entonces seréis llevados a los tormentos, y se os dará muerte: | Vigilad, pues: se os conducirá ante los tribunales, seréis azotados en las sinagogas y compareceréis ante los gobernadores y los reyes, a causa mía y para testimonio de ellos. | Pero antes de todo esto echarán mano de vosotros y os perseguirán, llevándoos a las sinagogas y a los calabozos, haciéndoos comparecer ante los reyes y gobernadores a causa de mi nombre, y os sucederá esto para que deis testimonio. |
| | Es necesario que antes el Evangelo sea anunciado en todas las naciones. | |
| | Y cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis de lo que habéis de decir, porque no sois vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu Santo. | Haceos a la idea de que no debéis premeditar vuestra defensa, porque yo pondré en vuestros labios una sabiduría a que no podrán resistir ni contradecir vuestros enemigos. |
| | Y el hermano entregará a la muerte a su hermano, y el padre a su hijo, | Y seréis entregados por los padres y hermanos y parientes y amigos, y matarán a algunos de vosotros. |
| | *y los hijos se alzarán contra sus padres,*[1] y los matarán, | y seréis odiados de todos a causa de mi nombre. |
| y seréis aborrecidos de todos los pueblos a causa de mi nombre. | y vosotros seréis odiados de todos a causa de mi nombre. | y ni un cabello de vuestra cabeza perecerá. |

1. Mich., VII, 6.

| | | |
|---|---|---|
| Y entonces muchos *sucumbirán al escándalo,*[1] se entregarán y aborrecerán mutuamente. Y surgirán muchos falsos profetas y embaucarán a muchos. Y como abundará la iniquidad, se enfriará la caridad en muchos. | | |
| Mas, el que se sostenga hasta el fin, ése se salvará. | Pero el que perseverare hasta el fin, ése se salvará. | Por vuestra paciencia salvaréis vuestras almas. |
| Y este Evangelio del Reino será predicado en todo el universo, en testimonio a todas las naciones, y entonces vendrá el fin. | | |

## *La abominación de la desolación*

| | | |
|---|---|---|
| Por tanto, cuando veáis *la abominación de la desolación,* | Por tanto, cuando veáis la abominación *de la desolación.*[2] | Cuando veáis rodeada de soldados |

1. Dan., XI, 41 (LXX).

2. Dan., IX, 17; XII, 11. Este βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως que Marcos declara *levantado* (en masculino, no en neutro, entendiéndolo así de un hombre o de una imagen de hombre, a lo que parece) *en donde no conviene* (*en el lugar santo,* dice Mateo que, a su vez transcribe a Daniel), es, sin duda en el profeta una alusión a la profanación del Templo por la erección de un ídolo sobre el altar de los holocaustos (I Mac., 33 y sig.; VIII, 13; XII, 11); *abominación* que deja *desolado* el lugar santo. Véase S. R. Driver, *DBH,* t. I, p. 12. En el Evangelio se trata seguramente de una profanación semejante, y hubo muchas durante el curso de los años turbulentos que acabaron por la ruina de Jerusalén. La explicación más probable es aquella que interpreta la exposición de emblemas idolátricos (enseñas romanas, o estatua, o imagen del Emperador divinizado) en el interior del Templo.

El paréntesis que sigue: "que el que lee comprenda", no tiene que ver al parecer, con una lectura pública del Evangelio. Se trata aquí de atraer la atención del lector que se supone leyendo en alta voz, ὁ ἀναγινώσκων (la lectura en voz baja o con solos los ojos, en la antigüedad era considerada como una excepción, digna de ser notada: cf. S. Agustín, *Confesiones,* VI, 3). El sentido de νοεῖν es: discernir, "leer entre líneas" (Apoc., XIII, 18). Acerca de todo el pasaje, véase C. H. Turner, *Marcan Usage,* t. IV, en *JTS,* t. XXVI, pp. 153 y 154, 1925.

| | | |
|---|---|---|
| anunciada por el profeta Daniel | | |
| *establecida en el lugar santo,*[1] | establecida donde no conviene. | a Jerusalén, |
| (¡El que lee, que entienda!) | (¡El que lee, entienda!) | entonces sabed que su desolación está próxima. |
| Entonces los que están en la Judea, que huyan a las montañas; el que está en el terrado no baje para tomar algo de su casa; | Entonces los que están en Judea, refúgiense en los montes; el que está en el terrado, no baje y no entre a tomar lo que está en su casa; | Entonces, los que están en Judea, huyan a los montes; los que están en la ciudad, que se alejen de ella; |
| el que está en el campo no vuelva a recoger su capa. | el que está en el campo, no retroceda para tomar su capa. | los que están en la campiña, no vuelvan a la ciudad; |
| | | porque son aquellos *días de venganza*[1] para que se cumpla en ellos todo lo que está escrito. |
| ¡Desgraciadas las mujeres que estén en el embarazo, o lactando en aquellos días! | ¡Desgraciadas las mujeres encintas y las que amamanten en aquellos días! | ¡Desgraciadas las mujeres encintas y las que estén lactando en aquellos días! |
| Orad para que vuestra fuga no tenga lugar en invierno o en día de sábado. | Rogad para que no sea esto en invierno. | |
| Porque habrá entonces una *tribulación* grande, *tal como no hubo otra desde el principio del mundo hasta el presente,* ni la habrá.[1] | Porque aquellos días serán de tal *tribulación que no hubo otra semejante desde el origen de las cosas,* cuando Dios creó, *hasta el presente,*[2] y no la habrá más. | Porque habrá gran calamidad sobre la tierra, ejercitándose la ira sobre este pueblo; |
| Y si estos días no hubieran sido abreviados ninguna car- | Y si el Señor no hubiera reducido estos días ninguna car- | |

1. Os., IX, 7.
2. Dan., XII, 1.

ne se salvaría: pero, a causa de los justos, estos días serán abreviados.

ne sería salva; pero, en atención a los elegidos, ha abreviado aquellos días.

y caerán al filo de la espada y serán conducidos cargados de cadenas entre todos los pueblos, y *Jerusalén* será *pisoteada por las naciones,*[1] hasta que se cumpla el tiempo de las naciones.

(Véase Lc., XVII, 23).

Entonces, si os dicen: "He aquí el Cristo", o "está allá", no lo creáis, porque se levantarán falsos Cristos y *falsos profetas*[2] y *harán grandes señales y portentos,* que inducirán a error a los mismos elegidos, si fuera posible.

He aquí que yo os lo he prevenido.

Si, pues, os dicen: "Allí está, en el desierto, no salgáis;

"Aquí está en el interior", no lo creáis. Porque así como el relámpago parte de Oriente y brilla hasta en el Occidente, así será la venida del Hijo del hombre.

Entonces, si os dicen: "He aquí el Cristo", o "helo allí", no lo creáis, porque se levantarán falsos Cristos *y falsos profetas*[2] *y harán señales y prodigios* tales que inducirían a error, si fuera posible, a los elegidos.

Vosotros, pues, vigilad. Yo os lo he predicho todo.

(Véase Lc., XVII, 24).

1. Zac., XII, 3 (LXX); Is., LXIII, 18; Ps., LXXIX (Vulg. LXXVIII), 1: Dan., VIII, 10.
2. Deut., XIII, 1.

Donde está el cuerpo, allí se congregarán las águilas.

(Véase Lc., XVII, 37b.)

## *La venida del Hijo del Hombre*

Y a seguida de la tribulación, de aquellos días, *el sol se obscurecerá y la luna no dará su luz, y las estrellas caerán del cielo. y las potencias del cielo se estremecerán.*[2]

Y entonces aparecerá la señal del Hijo del hombre en el cielo; y *todas las tribus de la tierra herirán su pecho,*[3] y verán *al Hijo del hombre viniendo sobre las nubes del cielo,*[4] con poder y gran gloria.

Y el enviará a sus ángeles, *con gran clamor de trompetas,*[5] y *reunirán* sus elegidos *desde los cuatro vientos de un extremo del cielo al otro.*[6]

Y en aquellos días, después de esta tribulación, *el sol se obscurecerá y la luna no dará más su luz, las estrellas caerán del cielo. y las potencias celestes se conmoverán.*[2]

Y verán, entonces, *al Hijo del Hombre viniendo sobre las nubes*[4] con gran poder y gloria.

Y él enviará los ángeles, *y reunirá* a sus elegidos *desde los cuatro vientos, de una extremidad de la tierra a la extremidad del cielo.*[6]

Y habrá señales en el sol, la luna y las estrellas, y en la tierra, angustia de las *gentes,* turbadas *por el ruido del mar y de las ondas,*[1] los hombres se secarán de espanto en espera de lo que va a acontecer al universo, porque *las potencias del cielo serán trastornadas.*[2]

Y verán, entonces, *al Hijo del hombre viniendo sobre las nubes,*[4] con gran poder y gloria.

1. Ps., LXV (Vulg. LXIV), 8.
2. Is., XIII, 10, y XXIV, 4.
3. Zac., XII, 2.
4. Dan., VII, 13.
5. Is., XXVII, 13.
6. Zac., II, 6; Deut., XXX, 4.

Cuando estas cosas comiencen a pasar, cobrad ánimo y levantad vuestras frentes porque vuestra redención se acerca.

*La hora que nadie conoce*

De la higuera aprended la parábola: cuando sus ramas se estremecen y echan hojas conocéis que está cerca el verano.

Así también vosotros, cuando veáis todo esto, sabed que está llegando, que está a las puertas.

En verdad os digo:
Esta generación no pasará
sin que todo esto acaezca.
El cielo y la tierra pasarán,
mas mis palabras no pasarán.
Cuanto al día y la hora, nadie lo sabe.
—ni los ángeles del cielo ni el Hijo— fuera de sólo el Padre.

De la higuera aprended la parábola: cuando se remozan sus ramas y aparecen las hojas, conocéis que el verano está cerca.
Así vosotros también cuando veáis que ocurre esto,
pensad que ya está próximo, en las puertas.
En verdad os digo:
Esta generación no pasará
antes que todo esto suceda.
El cielo y la tierra pasarán,
pero mis palabras no pasarán.
El día y la hora, nadie los conoce,
—ni los ángeles en el cielo ni el Hijo— solamente el Padre.
pasará

Y él les dijo una parábola:
Ved la higuera y los otros árboles: cuando comienzan a mover, al mirarlos conocéis por ellos que está cerca el verano.

Así también vosotros, cuando veáis que esto llega,
sabed que está próximo el Reino de Dios.
En verdad os digo:
Esta generación no pasará
sin que suceda todo esto.
El cielo y la tierra pasarán,
mas mis palabras no pasarán.

*Vigilad pues...*

Como en los días de Noé, así será en la

(Véase Lc., XVII, 26-27.)

venida del Hijo del Hombre; entonces, antes del diluvio, comían y bebían, se casaban y daban en matrimonio hasta el día en que *Noé entró en el arca,*[1] y nada supieron hasta que vino el diluvio y los anegó a todos, así será en la venida del Hijo del hombre.

Habrá entonces dos en el campo: será tomado el uno y dejado el otro;
dos molerán en el molino: será el uno tomado y el otro abandonado.

(Véase Lc., XVII, 34-35.)

Ved, pues, y vigilad, porque no conocéis la hora. Es como un hombre que sale para un viaje: al dejar su casa lo encarga todo a sus criados, da su trabajo a cada uno y recomienda al portero que vigile.

(Véase Lc., XIX, 12-13.)

Vigilad, pues, porque no sabéis que día vendrá vuestro Señor.

(Siguen parábolas reforzando la misma lección de vigilancia y la impresión de incertidumbre y obscu-

Vigilad, pues, porque no sabéis cuándo volverá el dueño: si a la tarde, a medianoche, al cantar del gallo, o al amanecer.

Si viene inesperadamente, que no os coja dormidos.

Y lo que os digo a

Vigilad sobre vosotros mismos, no sea que vuestros corazones se entorpezcan en la crápula, la embriaguez, los cuidados de lo temporal, y que aquel día caiga sobre vosotros, de repente, como *una red.*

1. Gen., VII, 7.

| | | |
|---|---|---|
| ridad sobre el día del juicio.) | vosotros, a todos lo digo: vigilad. | Porque vendrá así *sobre* todos ***los que se sientan sobre la haz de toda la tierra.***[1] |
| | | **Velad y orad en todo tiempo, para estar en condición de escapar a lo que se prepara, y de poder presentarse ante el Hijo del Hombre.** |

## *5.º grupo: El Hijo del hombre sentado a la diestra de Dios*

Ante el Sanedrín, la noche que sigue al prendimiento: Mt., XXVI, 63-65; Mc., XIV, 61-63: En presencia del Sanedrín, en la sesión del alba; Lc., XXII, 66-71.

| Mt. | Mc. | Lc. |
|---|---|---|
| Pero Jesús callaba, y el pontífice le dijo: | Pero Jesús guardaba silencio y nada respondía. De nuevo el gran sacerdote le interroga diciendo: | |
| "Yo te conjuro por el Dios vivo que nos digas si tú eres el Cristo, Hijo de Dios." | "Tú eres el Cristo, el Hijo del Bendito?" | |
| Jesús le respondió: "Tú lo has dicho. También os digo: en adelante veréis *al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo.*"[2] | Y Jesús le dijo: "Yo lo soy, *y vosotros veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo.*[2] | |
| Entonces el pontífice rasgó sus vestidu- | Y el pontífice, rasgando sus túnicas, di- | |

1. Is., XXIV, 17.
2. Dan., VII, 13; Ps., CX (*Vulg.* CIX), 1 y sig.

ras diciendo: "Ha blasfemado, ¿qué necesidad tenemos de testigos?"

jo: "¿Para qué necesitamos ya los testigos? ¿Habéis oído la blasfemia?

Y al amanecer, se reunieron los cuerpos de ancianos del pueblo príncipes de los sacerdotes y escribas, y le condujeron ante su tribunal, preguntándole: "Eres tú el Cristo? Dínoslo."

El les dijo: "Si yo os lo digo, no me creeréis; y si os pregunto, no me responderéis.

Desde ahora el *Hijo del hombre estará sentado a la diestra de la Majestad divina.*"[1]

Todos le dijeron: "Luego, ¡tú eres el Hijo de Dios!"

El contestó: "Vosotros habéis dicho que lo soy." Ellos dijeron: "¿Que necesidad hay de testimonio? Ya lo habéis oído de su boca."

## *La tesis de la "escatología consecuente"*

Apoyándose en estos textos, o en varios de ellos (porque no todos admiten su autenticidad integral), y dándoles una cierta importancia, que están lejos de tener en el Evangelio, diversos críticos modernos han elaborado una interpretación nueva de los orígenes cristianos. Aunque relegada hoy a la obscuridad por nuevas hipótesis, esta concepción

1. Dan., VII, 13; Ps., CX (Vulg. CIX), 1.

ha dominado la exégesis racionalista durante los quince primeros años de este siglo.

Como otras teorías en ruinas, la tesis llamada *escatológica* (porque asigna importancia preeminente a la doctrina de Jesús concerniente al día postrero, τὰ ἔσχατα) nació de una reacción justificada en principio, por lo cual contiene un algo de verdad. La exégesis liberal, cuya mejor representación es H. J. Holtzmann y su escuela, tendía a humanizar la vida de Cristo, pero también a sublimarla hasta el punto de esfumar o casi borrar muchos de sus rasgos reales. No se quería ver en él más que un admirable predicador de moral; el comentario sobre el Sermón de la montaña propendía a eliminar el de las páginas evangélicas arriba transcritas. Y, sin embargo, son de una historicidad incontestable; pertenecen a un género literario definido, fechado, esencialmente semítico. Ellas, desde los más remotos orígenes cristianos, han dado lugar a interpretaciones, a expectativas y a esperanzas que no es posible borrar de la historia.

La falta de los campeones de la nueva escuela no consiste, pues, en haber llamado la atención sobre textos excesivamente descuidados, o en haber reivindicado la presencia de un elemento apocalíptico, relativamente considerable, en la enseñanza auténtica de Jesús. Su error está en haber abundado en su sentido hasta el punto de conceder a este elemento "un lugar preponderante y haber presentado el Evangelio como una doctrina esencialmente escatológica entusiasta y mística".[1] De esto, a quererlo explicar todo por la creencia de Jesús en la inminente consumación de las cosas, a buscar en esta ilusión absorbente la clave de la actitud del Maestro en faz de las autoridades palestinenses, de las necesidades de la vida y de los deberes individuales y sociales, no había más que un paso, que los "escatologistas consecuentes" (tomo esta palabra del más brillante de ellos) no vacilaron en dar. En su hipótesis, las predicciones que acabamos de transcribir deben tomarse en su sentido más crudo y

1. Estas expresiones están tomadas del más brillante de los secuaces de la Escuela escatológica, Alfredo Loisy, *Jésus et la Tradition*, pp. 144, 190 (París, 1910). Sensible luego, a los vientos nuevos, A. Loisy ha modificado profundamente sus puntos de vista tocante a los orígenes cristianos. Pero, la parte más estudiada y más influyente de su obra exegética, sus vastos comentarios de los años 1900-1910, está dominada por la hipótesis escatológica.

real, a la letra y sin glosa. Jesús habría enseñado que el fin del mundo, indisolublemente asociado por ellos con el advenimiento del Reino de Dios, estaba próximo y al alcance de los ojos. Del día exacto y de la hora habría confesado no saber nada, mas para insistir, con inflexible obstinación, en que no pasaría una generación de hombres sin que todo hubiera tenido su cumplimiento. Consideradas las cosas históricamente, dicen estos críticos, Jesús se equivocó. Religiosamente no se equivocó, añaden algunos, como Schweitzer. Porque el mundo presente no es para el hombre religioso más que un lugar de paso, un momento fugitivo, una simple transición: el *no* opuesto por Jesús a este mundo efímero es en el fondo más verdadero que el *sí* de un naturalismo ingenuo y torpemente materialista.[1]

Sin caer en estos excesos, muchos exegetas demasiado solícitos por eludir las dificultades, recurren a explicaciones que salvaguardan, sin duda, la veracidad y presciencia infalible de Cristo, pero, a expensas del carácter histórico de textos copiados arriba (en particular, del grupo 4.°, el más considerable). Ven en estos discursos una suerte de conglomerado, constituído por fragmentos apocalípticos preexistentes y palabras auténticas del Maestro. Estas palabras, en muchos casos habrían sido torcidas hasta el punto de dar una perspectiva propiamente errónea, por la persuasión que los redactores del Evangelio tenían de la inminencia del fin. Numerosos críticos, protestantes o anglicanos se han lanzado recientemente por este camino, por donde los guía la presencia en los discursos escatológicos de Jesús, de citas proféticas o apocalípticas anteriores.

La exégesis tradicional rechaza con motivo una simplificación de que no se dió cuenta la antigüedad cristiana, aunque sintió la dificultad creada por los textos, tal cual nos han sido transmitidos. Nosotros, a nuestra vez, buscaremos, en una inteligencia más real de esos mismos textos, la solución de un problema, cuya gravedad no debe negarse ni exagerarse, y que el retroceso de los "escatologistas" permite abordar ya con serenidad.

1. Alb. Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, caps. XXI y XXV (Tubinga, 1913).

### *El género literario de los textos*

Todos los pasajes que hemos citado pertenecen al género profético, cuya perspectiva tan singular ellos adoptan; y dentro de él, corresponden aún a la variedad de mayor colorido: la apocalíptica. Los profetas han empleado un estilo aparte para describir esas fases críticas de la historia del Reino de Dios, durante las cuales, una era que se termina alumbra dolorosamente otra era nueva, cual lo hace la mujer, entre lágrimas y sangre. Su lenguaje, ya de suyo rico en imágenes atrevidas, se eleva y se pone tenso para equipararse al juicio divino de aquellos "últimos días": fin de un régimen, fin de una ciudad o de un imperio, fin de una civilización, fin de un mundo. Ya los grandes videntes, anteriores a la cautividad, habían empleado en la pintura de catástrofes cercanas, insignificantes desde el punto de vista de Sirio, pero inmensas para Israel, expresiones de una amplitud desconcertante. La derrota de Edón o de un ejército egipcio, la ruina de Babilonia, y cosas menores aún, ponían en movimiento el cielo y la tierra con metáforas e imágenes que anticipan las que Jesús empleó:

He aquí el día de Jahvé que viene
 cruel, con ira y furor ardiente
para convertir la tierra en desierto,
para exterminar a los pecadores,

Los astros del cielo y sus constelaciones
 apagarán su luz;
el sol se obscurecerá en su orto
 y la luna no esparcirá más su resplandor.

. . . . . . . . . . . . . . . . . .

Yo haré a los hombres más raros que el oro fino,
 más raros que el metal de Ofir.

Por esto conmoveré los cielos;
 la tierra temblará y será sacudida
por la cólera del Señor de los ejércitos
 en el día de su ardiente ira.[1]

1. Is., XIII, 9 y 10, 12 y 13, según Condamin. Se trata de un oráculo referente a la toma de Babilonia. En el mismo sentido podría citarse Isaías XXXIV; Ezequiel, XXXII; Joel, II, etc.

El estilo de apocalipsis, episódico en los antiguos profetas y confinado a ciertas partes de su obra, se torna habitual en las obras posteriores que toman a su cargo el levantar los espíritus apelando de un presente sombrío, y trágico, a veces, a los desquites futuros, a las reparaciones y a las divinas represalias. Estos libros que encontraron su modelo en las profecías de Daniel se fueron multiplicando durante los dos siglos anteriores a nuestra era. A las imágenes tomadas de las perturbaciones cósmicas y convulsiones del mundo se añadieron, con más frecuencia que otras veces, rasgos copiados de las antiguas leyendas: potencias celestes (sol, luna, planetas) personificadas, monstruos compuestos o estilizados, alegorías laboriosas.[1] Relativamente sobrios en las Escrituras inspiradas, estos símbolos se salen de toda medida y a veces de toda verosimilitud en la apocalíptica de tiempo del Señor y poco anterior a su venida. La misma profecía de Daniel, en sus partes principales, ofrece un conjunto de visiones alegóricas, de muy delicada interpretación.

Estas observaciones nos advierten que no debemos tratar las predicciones escritas en este estilo como si fueran historia simplemente redactada en futuro. La naturaleza de las cosas descritas se presta ya a incoherencias aparentes. A través de las fases que se suceden, de un orden nuevo que surge de las ruinas del antiguo, es, con efecto, un mismo plan divino el que se prosigue y a cuya perfección se ordenan destrucciones y renacimientos. Los términos admitidos para designar el plan en su amplitud, o las crisis principales de su historia, remiten, por tanto, necesariamente a hechos sucesivos, aunque en progresión y en conexión íntima. Así en uno de nuestros textos y de los más apremiantes, el que trae la comparación de la higuera, declara Jesús que, a la vista de ciertos signos, sus discípulos sabrán que "el Reino de Dios está cercano".[2] Pero, según el mismo evangelista, el Maestro había dicho ya antes, más de una vez, que el

1. En su *Apocalypse* (París, 1921), el R. P. E. B. Allo ha reunido los principales trozos: *Essai de syntèse de la tradition apocalyptique*, pp. XXXVI-XLVI. Para darse cuenta de la extensión de estas imitaciones y de la extrema complicación de las indagaciones que su estudio minucioso exige, consúltese el bello estudio de los PP. Dhorme y Vincent, sobre los *Kirubi* asirios: en *RB*, pp. 328-358, 481-495, 1926.
2. Lc., XXI, 31.

Reino de Dios "se predicaba públicamente desde Juan Bautista"; que "con seguridad ya había llegado hasta aquellos" que le escuchaban; y que "estaba en medio de ellos".[1] Esta confrontación nos invita a una interpretación prudente: en un sentido verdadero, el Reino de Dios había sido inaugurado —no sólo en su realidad, sino también en su fase decisiva— por la predicación de Juan; existía en medio de la generación que podía aprender sus misterios de los labios mismos del Salvador. Pero en otro sentido más completo, si no más verdadero, le esperamos todavía: y hasta que se consume, se puede decir que está todo por hacer. De esta consumación misma, futura aún, en cuanto al gran cuerpo de los elegidos, más de una parábola y más de una prescripción evangélica habla como de un hecho presente o cercano. Es que entonces se trata de una persona particular o de una generación de hombres: esto son puntos de vista complementarios no contradictorios.

¿Se trata ahora de esta elevada modalidad del Reino de Dios, que es el último *advenimiento del Hijo del hombre*—la *parusía,* el *día,* el *retorno en poderío,* la *gloria* de Cristo Jesús? Ella comporta como el mismo plan divino que acaba y corona, avances sucesivos. Viviendo aún, el Maestro se presenta, en testimonio de S. Juan, a la vez como glorificado y como esperando todavía su glorificación.[2] La aurora de un día hermoso no es el mediodía, pero ya se arrebola el cielo del amanecer. Durante la vida humana de Jesús se operó al contacto de su persona y de su palabra una primera partida, un primer juicio. Y no obstante la infidelidad de los dirigentes y la volubilidad de la muchedumbre, bastaba para que el Hijo del hombre se pudiese decir justamente glorificado por este puñado de discípulos creyentes en él, detrás de los cuales él veía a los que habían de creer un día por mediación de ellos.

Más grande sin comparación, y cohonestando expresiones más fuertes, fué la glorificación de Jesús ante los ojos de la generación que le condenó. El último juicio y la *vuelta con poder* tuvieron, en esta hora privilegiada, una primera

1. Lc., XVI, 16; XI, 20; XVII, 21.
2. Jo., XIII, 31: Jesús dice: "Ahora el Hijo del hombre ha sido glorificado y Dios ha sido glorificado en El"; y Jo., XII, 1: "Padre, la hora ha llegado: glorifica a tu Hijo, a fin de que el Hijo te glorifique."

realización, imagen y "arras de la herencia"[1] mesiánica completa. Juzgado entonces y convicto de culpa el pueblo judío, el Israel de carne, tomado como una personalidad moral y un todo, la ejecución de la sentencia, ruina de Jerusalén y dispersión del pueblo, fué precedida de tales signos y forzada a tales rigores que los hombres de aquel tiempo debieron ver allí como el ensayo y el primer acto de los grandes juicios finales, el fin de un mundo antes del fin del mundo. Esta obra de justicia fué acompañada, para el Hijo del hombre, cuyo nombre, que "está por encima de todo nombre", fué entonces predicado a los gentiles y confesado "por muchos venidos de Oriente y de Occidente", de una glorificación que le sentó en el trono celeste al lado de la potencia de Jahvé. Así le vieron, según testimonio de S. Pablo,[2] los primeros cristianos que exaltaban en su himno "el gran misterio de su piadoso culto", Jesús

Manifestado en carne,
proclamado Santo en el espíritu,
Contemplado por los Angeles,
Predicado entre las naciones,
Creído en el mundo,
Ensalzado en la gloria.

Por resplandeciente que haya sido este "día del Señor", no es, sin embargo, más que el preludio y la aurora del último advenimiento. Entonces no será Israel sólo el que se reúna para ser juzgado, no serán sólo los fieles prevenidos por la gracia los que rendirán gloria al Hijo del hombre; habiendo sido predicado "el Evangelio a toda nación", la responsabilidad humana habrá producido sus frutos, y todos los que en el orden espiritual pueden considerarse como adultos, habrán adoptado partido. Entonces se realizará, a la faz de Cristo Rey, Redentor y Juez, la formidable separación que no permitirá reunión ulterior; entonces se pronunciará la sentencia que no tiene revisión ni apelación posible. Entonces resonará el cántico del fin:

1. Eph., I, 14.
2. I Tim., III, 16.

Al que está sentado en el trono, y al Cordero,
la bendición y el honor y la gloria y la potestad
por todos los siglos de los siglos.[1]

## *Exégesis sumaria de los textos*

Si volvemos a los textos, después de estar ya preparados para entenderlos mejor, veremos que todos se refieren, en una medida que falta determinar, al doble advenimiento o a la doble fase del único advenimiento del *Hijo del hombre.* Empleamos, de propósito, este último vocablo porque él da su tonalidad y comunica algo de su misterio a todo este conjunto profético. El uso constante que de él hace Jesús en esta materia parece advertirnos que entramos en un dominio inaccesible a las miradas humanas y que el Padre se ha reservado. Más aún, en este pasaje desconocido hay, en una profundidad todavía más obscura, un punto que es propiamente el secreto del Rey, ignorado de los ángeles, extraño al Hijo mismo, en cuanto a su ciencia comunicable.

Por lo que hace al día y a la hora,
nadie lo sabe,
ni los ángeles del cielo ni el Hijo;
solamente el Padre.

Esta incertidumbre permanente es una razón para vigilar, tanto más apremiante y universal cuanto hay parábolas[2] que extienden el desconocimiento del día y la hora, con sus normales lecciones, a toda muerte humana, "anticipación secreta" del juicio postrero, "después de la cual, observa justamente el cardenal Billot, no resta sino la publicación, la manifestación en plena luz de la sentencia, reservada a la Parusía visible y aparatosa del fin de los tiempos".[3] Dejando a un lado este punto de vista, por importante que sea, es lo cierto que los cinco grupos de textos apocalípticos transcritos tienden todos ellos a esclarecer las tinie-

1. Apoc., v, 13*b*.
2. Mt., XXIV, 45-51; XXV, 1-13; XXV, 14-30 y paral.
3. L. Billot, *La Parousie,* p. 206 y sig. (París, 1920).

blas del porvenir con rayos luminosos, ayudando así a los discípulos de Jesús a superar el escándalo de las pruebas supremas. Todo se refiere, ya a los tiempos revueltos que precederán y después verán la primera glorificación, parcial y terrestre, del Hijo del hombre, ya a su vuelta definitiva, a la consumación del siglo.

Conforme a la unidad del plan divino y a la perspectiva profética, los dos acontecimientos aparecen, el uno como prolongación del otro, y se describen en términos igualmente tomados del lenguaje clásico de las apocalipsis. La desigualdad flagrante de su extensión y la diversidad de circunstancias no se distinguen sino muy borrosamente. Su misma independencia es menos visible a causa de la condición literaria de los textos.

Después de lo dicho, la primera de estas dificultades parecerá, sin duda, de menos consideración; y se desvanecerá por completo si nos damos verdadera cuenta de la importancia que se concede constantemente en el Evangelio a la generación apostólica. Y es que allí se decidió la suerte de la semilla divina; en su tiempo emergió de las tinieblas la luz indefectible, y fué asentada, por la confesión de la soberanía de Jesús, la piedra fundamental de la religión cristiana. Y este hecho inmenso, que realizó la esperanza inmemorial de Israel, se llevó a cabo por el derrumbamiento más completo de la ilusión y de las previsiones judías de aquella época. En toda la literatura apocalíptica de aquel tiempo, Jerusalén es el centro de la glorificación mesiánica, y la raza de Abrahán, en el sentido más carnal del término, es la primera o, a veces, la única beneficiaria. Las grandes profecías de Isaías, entendidas literalmente, aparentaban imponer estas ideas: Jerusalén,

¡Levántate y cíñete de esplendor!, porque tu luz se eleva,
    de la gloria de Jahvé nace para ti la aurora,
mientras que las tinieblas se extienden por la tierra
    y la sombra entre los pueblos.

Mas, sobre ti el alba de Jahvé,
    y su gloria en ti se manifiesta;
y las naciones caminarán a tu lumbre,
    y los reyes a los fulgores de tu aurora...

Los hijos de los extranjeros reedificarán tus muros;
sus reyes serán tus siervos;
porque si en mi cólera te azoté,
en mi clemencia me compadecí de ti...

Vendrán encorvados hacia ti los hijos de los tiranos;
y se prosternarán a tus pies aquellos que te escarnecieron,
y te llamarán la ciudad de Jahvé,
la Sión del Santo de Israel.

Si fuiste abandonada y aborrecida
y detestada,
yo voy a hacer de ti un milagro eterno,
las delicias de los siglos.

Tú extraerás la leche de las naciones
y te amamantarás al pecho de los reyes...
Tus muros se apellidarán "Salud",
y tus puertas, "Gloria".

Is., LX, 1-3, 10, 15.

Fué contra una interpretación demasiado material, cuya fuerza no estamos ya en condiciones de medir, pero que embriagaba a los contemporáneos del Señor, contra la cual se levantó Jesús. Al contradecirla parecía que a todos tocaba en las niñas de los ojos. Cuando mostraba, con una autoridad segura de sí misma, no en un porvenir indefinido, sino en los límites de una generación, Jerusalén asediada, el Templo en ruinas, la abominación de los ídolos en el lugar Santo, repudiada la Sinagoga, el Israel de carne substituído por un nuevo pueblo venido de los cuatro vientos, esta prodigiosa revolución, "todo esto, πάντα ταῦτα" llenaba de estupor a los oyentes y, en primer término, a sus discípulos. Ahora nos es fácil, cuando el designio providencial ha desarrollado su curso, hacer abstracción de aquella visión de espanto y de escandalizada sorpresa; mas entonces cubría todo el horizonte. ¿Cómo extrañarnos, pues, de que nuestros documentos conserven la huella de esta impresión?

Conservan además vestigios de otra impresión: de la incertidumbre en que se encontraban los evangelistas acerca del segundo advenimiento. ¿Vendría, quizás, a continuación del primero? ¿sería el último y fulgurante episodio de esta gran calamidad? Muchos podían imaginar así el enlace de

los acontecimientos; pues buen número de judíos fieles no concebían que el mundo pudiera continuar después de tamaña catástrofe, sobrevivir a la ruina y a la dispersión de Israel. Los cristianos de Roma o romanizados, ¿no pensaron lo mismo, cuatro siglos más tarde, y no vieron en el desmoronamiento del Imperio, que consideraban como el armazón de la civilización misma, el pródromo inmediato del fin del mundo?[1]

Pero no podía tratarse más que de una impresión, pues después de la advertencia final de Jesús, repitiendo en forma directa la frase del desconocimiento del día y la hora: "no corresponde a vosotros conocer los tiempos y los momentos que el Padre ha fijado por propia autoridad",[2] es notorio que los redactores no han podido pronunciarse sobre esto, ni poner en los labios de Jesús precisiones que hubieran estado en contradicción con su enseñanza formal. Quédanos, pues, que al mencionar las palabras del Señor, ya en el contexto que las motivó, ya agrupándolas en torno de temas análogos, los autores de nuestros evangelios las dispusieron con cierto orden. ¿Se desprende de esta disposición que vieran ellos particularmente la segunda venida a continuación de la primera, o separada de ella por una transición breve? Creemos que, partiendo de sólo los textos, no se puede dar una respuesta absolutamente cierta a esta cuestión; por lo demás, observamos que los modernos críticos

1. Sabido es cómo se expresó esta idea en el siglo v, provocando las respuestas de S. Agustín, de Orosio, de Salviano. S. Agustín ha vuelto varias veces sobre las profecías escatológicas de Cristo, en particular en sus *Cartas*, la una o la otra de las cuales, sobre el asunto, tiene la extensión de una memoria. Explica en ella los textos en el sentido joánico, aventajando a su mismo maestro en materia de espiritualización. Para él, los trazos apocalípticos más fuertes se entienden de la primera venida de Cristo, de su advenimiento a las almas y al mundo pagano. Véanse las *Cartas* 196-199, sobre todo la voluminosa Carta a Hesiquio, *CV, Epistulae* t. IV, pp. 243, 293. Algunos exegetas modernos, entre otros Mons. E. Le Camus, han vuelto a tomar y llevado a su máximo las ideas agustinianas sobre este punto, en las cuales hay un fondo de verdad, que hemos intentado hacer pasar a nuestro ensayo de exégesis.

2. Act., I, 7*b*. La explicación de S. Agustín, Epist. 197, 2, parece sin duda la mejor, acerca del sentido preciso de la expresión; χρόνος marca el tiempo mismo, el lapso, los períodos de años; καιρός, los tiempos, propio o impropio, a ciertas instituciones humanas, que se suceden periódicamente, tales como la recolección o la vendimia. Véase E. Jacquier, *Les Actes des Apotres*, p. 16 (París, 1926).

Al don de claridad acerca del tiempo del "establecimiento del Reino", que les es rehusado, Jesús opone el don de virtud, que está concedido a los Apóstoles, para dar testimonio de su fe.

que la resuelven afirmativamente, se ven obligados a tomarse con los documentos y las hipótesis, libertades muy poco científicas.

Pero haciendo ahora abstracción de las opiniones personales de los redactores evangélicos, el contenido de sus escritos no sólo tolera, sino también sugiere imperiosamente, una distinción neta entre el juicio de Dios, anunciado a la generación presente y que culmina en la ruina de Jerusalén, y el Juicio final, que constituye por excelencia la Parusía del Hijo del hombre. Si, pues, indicios positivos y concordantes, sacados de estos mismos textos y del resto del Evangelio, nos llevan a postular, entre una y otra venida, un lapso de tiempo considerable, prácticamente indefinido, nuestra interpretación no hará violencia a las piezas que hemos transcrito. A lo más habremos de resistir a un primer movimiento provocado en nuestro espíritu, menos por las palabras de Cristo que por el enlace y yuxtaposición de algunas de estas palabras. Estas observaciones valen solamente para el gran discurso apocalíptico, pues las otras predicciones (grupos 1, 2, 3, 5) se aplican sin discusión a la primera venida de Jesús.

Muchos de los que iban con él por el camino de Cesarea de Filipo "no gustaron la muerte antes de haber visto la gloria del Hijo del hombre, viniendo con potestad". Con efecto, Pedro, Santiago y Juan, no sólo iban a presenciar la Transfiguración, primicias luminosas de la gloria futura: fueron, además, testigos del primer triunfo de Jesús. Todos participaron en la efusión espiritual de Pentecostés. Uno de ellos, con otros discípulos del círculo apostólico, durante su vida vió realizado, tomando en él parte activa, el drama inaudito que derrumbó, sin dejar piedra sobre piedra, el Templo de Jahvé y puso en lugar de Israel dispersado un pueblo nuevo, bajo el signo del Hijo del hombre y colmado con los dones maravillosos del Espíritu.

Gloria para el Maestro; para sus discípulos, persecuciones. Afortunadamente, éstas, previstas y anunciadas, tendrán un término relativamente próximo. "No habrán acabado la vuelta a las ciudades de Israel" antes del advenimiento del hijo del Hombre, dando fin, de una vez para siempre, a lo que podía quedar de cohesión visible, de autonomía y de poder judicial en sus enemigos. Los que habían abu-

sado de su autoridad contra él, el Sanedrín presidido por José Caifás e inspirado por Anás, los sicofantas que habían gritado ¡blasfemia! al declararse Jesús Mesías e Hijo de Dios, estos mismos hombres vieron con sus propios ojos y sufrieron como culpables el rigor del primer juicio. Vieron a Jesús asociado al poder, aparentemente incomunicable, de Jahvé; le vieron colocado, por la adoración de los fieles, sobre los ángeles y la Ley "sentado a la derecha del Padre". Vieron, por último, el edificio espiritual de la comunidad asentado sobre la piedra rechazada por ellos, y contra la cual vino a estrellarse su soberbia carnal.

Sobre esta generación cayó al fin la sangre derramada por sus padres, "desde la del justo Abel hasta la de Zacarías, hijo de Baraquías, muerto entre el Templo y el altar". En verdad, les ha sido demandado el precio de la sangre inocente, y, ¡con qué aparato de justicia y terror!

Sí, "todo aquello —nótense bien las palabras de San Mateo[1]— vino sobre esta generación".

## El discurso escatológico

En el grupo de predicciones que faltan explicar, conviene distinguir, entre los textos que parecen identificarlas, y a través de la semejanza de las imágenes apocalípticas que le están consagradas, dos venidas de Cristo. Con efecto, rasgos importantes y característicos las oponen francamente.

La primera "venida en poder" se anuncia con signos que la hacen, *grosso modo,* previsible. Antes de su desenlace es posible la huída y hasta es aconsejada por el Señor.[2]

Luego hay que velar y estar prontos; ¡desventurado el que sea cogido por el remolino de las legiones romanas, sitiando a la Ciudad dividida contra sí misma, y aterrorizada por bandoleros! Dos series de indicios precursores son enumerados de una manera concordante por nuestros tres evangelistas[3]: "comienzo de los dolores", engaños de los falsos

1. Mt., XXIII, 36.
2. Eusebio, *HE,* t. III, 5, 3; san Epifanio, *Liber de Mensuris,* 15, *MG,* t. XLIII, col. 261; col. *de Haer.,* 29, 7.
3. Mt., XXIV, 4-12; 15-28; Mc., XIII, 5-13; 19-23; Lc., XXI, 8-19; 20-24.

profetas y falsos mesías, persecuciones en las cuales todavía se ejerce el poder de la Sinagoga, mencionada junto a los tribunales de la Gentilidad. Después, al término de estos tiempos "de calamidades", el trazo que resume y aventaja a todos los otros: "la abominación de la desolación predicha por Daniel el profeta", esto es, el culto idolátrico instalado, bajo forma visible, en el lugar santo, consumando y, por decirlo así, consagrando esta profanación.[1] "Esta generación no pasará antes que todo esto suceda".[2]

Después de lo cual, "*Jerusalén será conculcada por las gentes,* hasta que se cumpla el tiempo de las naciones".[3] Tiempo indeterminado, pero manifiestamente largo, como la obra misma que se debe realizar en él: "y este evangelio del Reino será predicado en todo el mundo en testimonio a todas las naciones, y entonces vendrá el fin".[4] "Y es preciso que antes sea predicado el Evangelio en todas las naciones".[5] Ahora bien, la predicación del Reino de Dios en la tierra no ha de ser cosa repentina, un golpe teatral; será, ya lo hemos visto, lenta, laboriosa, progresiva, estando calculado su movimiento con arreglo al de los instrumentos humanos que ha de emplear. Se le compara al crecimiento de un árbol, a la fermentación de la levadura. Se nos muestra un campo, donde se introduce la cizaña, crece con diversa fortuna, mezclada con el trigo, hasta el tiempo de la siega; una pesca, donde la red barredera saca peces de todas clases, buenos y malos, y a la tarde se hace la separación en la orilla.[6]

¡Cuán diferente la última venida! Precedida también por una crisis descrita por los más fuertes trazos del estilo apocalíptico,[7] será fulminante y absolutamente general. La otra permitía la fuga *in extremis,* lo que supone una realización sucesiva en el tiempo y parcial en el espacio. Más allá del centro del ciclón se columbran zonas tolerables; lejos de Jerusalén y de sus alrededores existen lugares de

1. Mt., XXIV, 15; Mc., XIII, 14; Lc., XXI, 20, en la cual, la "desolación" está transcrita para los lectores paganos.
2. Mt., XXIV, 34; Mc., XIII, 30; Lc., XXI, 32. Referente a este texto, véase la nota F2.
3. Lc., XXI, 24*b;* Zac., XII, 3 (LXX); Is., LXIII, 18; Ps., LXXIX (Vulgata LXXVIII), 1; Daniel, VIII, 13.
4. Mt., XXIV, 14.
5. Mc., XIII, 10.
6. Mt., XIII, 24 y sig., 36 y sig. y 47 y sig.
7. Mt., XXIV, 29-31; Mc., XIII, 24-27; Lc., XXI, 25-28.

albergue, refugios a donde no llegará el azote. Mas la Parusía final es universal, completamente repentina: "como un rayo".[1] Vano será todo intento de huída. Es "como una red que cae de lo alto".[2] También se podía decir esto de la primera; pero mientras que entonces la red no retenía en sus mallas más que la Ciudad santa y la numerosa población que estaba allí amontonada, esta vez la red se extenderá a "todos los que están asentados sobre la faz de la tierra". No se podrá eludir, como los contemporáneos de Noé no pudieron substraerse al diluvio. Entonces, pues, no se tratará de esquivar el lazo divino, sino de ser tal, "que pueda juzgarse buena presa para el Reino, y que pueda mantenerse en pie ante el Hijo del hombre".[3]

Este, en efecto, aparecerá, con todo el aparato propio de Juez supremo, "y todas las naciones se reunirán en su presencia, y él separará a los unos de los otros como el pastor separa a las ovejas de los cabritos .

"La hora y el día", indeterminadas para el primer advenimiento, pero ciertamente comprendidas en los límites relativamente breves de una generación, son para la segunda totalmente imprevisibles. Este es el gran misterio:

> Cuanto al día y la hora,
> nadie lo sabe,
> ni los ángeles del cielo, ni el Hijo;
> solamente el Padre.[5]

Pero todo indica que se harán esperar: el "tiempo de las naciones" bastante para la evangelización universal; y las parábolas sobre la vigilancia, de acuerdo en describir como tardío el retorno del Dueño y del Esposo;[6] y la gravedad misma de la fórmula empleada por Jesús. Explicar estas palabras, como hacen los "escatologistas", refiriéndolas

1. Mt., XXIV, 27; Lc., XVII, 24. Ambos citan también el proverbio:

> "En donde esté el cuerpo,
> allí se congregarán las águilas",

a fin de acentuar la fuerza imperiosa, ineluctable como un instinto, que reunirá a los hombres delante del tribunal del Hijo del hombre.
2. Lc., XXI, 35.
3. Lc., XXI 34b-36.
4. Mt., XXV, 32.
5. Mt., XXIV, 36; Mc., XIII, 32.
6. Mt., XXIV, 45-51; XXV, 1-13; XXV, 14-19; Lc., XII, 45.

a un día preciso y a la hora exacta de un hecho, muy próximo por lo demás, es dar a esta declaración solemne un sentido mezquino, miserablemente estrecho. Críticos tan radicales como H. J. Holtzmann lo han comprendido así y por ello les parece sospechoso este versículo. Pero, ¿quién lo habría inventado?

El Evangelio entero aporta, a esta interpretación que hace desaparecer toda dificultad de fondo, un apoyo decisivo. La opinión de aquellos que nos pintan a Jesús dominado por la preocupación de la crisis final, expresamente predicha por él como inminente y sucediendo sin transición apreciable a la ruina de Jerusalén, no sólo es insostenible frente a la ignorancia profesada por el Maestro sobre la hora de la Parusía, sino que además resulta inaceptable si no se arrancan previamente tres cuartas partes de las páginas evangélicas. La vida íntima que éstas nos revelan está en el polo opuesto de la expectación febril atribuída por nuestros adversarios a Jesús. ¿Hay nada más opuesto que esta serenidad de alma, este dominio de sí mismo y esta bondad clarividente, al ardor sombrío de un visionario obsesionado por la inminencia de un cataclismo universal? ¿Hay nada tan pueril como limitar a este muro de llamas el horizonte infinito del Hijo del hombre? Y después, ¿qué apariencia hay de querer sostener la obra anunciada, esbozada, comenzada, sólo para los pocos años que podía prometerse un mundo agonizante? Lejos de ser un ínterin, un reglamento de ciudad sitiada, la moral evangélica se ordena a la reforma duradera de la institución humana, desde su base hasta su cima, y en las condiciones precarias y de lucha de este mundo. Como sus fundaciones, las promesas de Cristo abrazan un porvenir indefinido que ellas comprometen y del cual ellas responden. ¿Se construye una ciudad sobre un suelo que tiembla? ¿Se legisla en la víspera de una revolución apremiante y sin mañana?

La gran flaqueza de la hipótesis escatológica es la estrechez de su punto de partida. Laboriosos descifradores de apocalipsis judías, los eruditos encuentran en las profecías de Jesús sobre el fin del mundo algunas de las fórmulas de aquellos viejos libros y el reflejo distinto de las imágenes, en otras partes consagradas a esta materia. Conocen, además, y están prontos a abultar las incertidumbres, las esperanzas,

la actitud inquieta y expectante de muchos de los primeros cristianos que daban como seguro el próximo retorno del Hijo del hombre sobre las nubes del cielo. Confinados a estos rasgos, reales en verdad y significativos, pero concurrentes con otros muchos, aun más importantes, a formar un conjunto donde todo se explica y se eslabona, nuestros críticos simplificadores olvidan el resto o, lo que es peor, quieren interpretar por aquello todo el resto. Ya hemos visto más arriba a un León Tolstoi, ebrio de las divinas paradojas del sermón del Monte, exprimirlas y forzarlas como a textos legales, hasta extraer de ellas un evangelio de la anarquía, tan sublime como ilusorio. De modo análogo, Schweitzer y sus émulos no quieren ver en Jesús más que al profeta de los juicios de Dios, preparando, para un fin inevitable e inminente, una tierra condenada...

Pero, ¡cuánto más grande es el Cristo verdadero y cuán más rica su enseñanza! Nadie tiene derecho a mutilar el Evangelio separando, en nombre de sus preferencias o competencias personales, una serie de textos a los cuales habrán de reducirse, de grado o por fuerza, todos los demás. Menos aún se puede alegar el pretexto de incompatibilidad en el alma de Jesús, de una suavidad seductora con una abnegación inverosímil. La psicología, no tan superficial, nos prueba que ciertos rasgos de carácter que se excluyen en los débiles y apocados se alían y se exaltan a porfía en los héroes. Múltiples fuegos de pasión, uno solo de los cuales bastaría para devorar nuestras vidas mediocres, arden a la vez en un corazón grande sin consumirlo.

Para denunciar la nada de todo lo que pasa, para evitar que sus discípulos sucumban al escándalo de la cruz —la de él y la de ellos—, para reducir a la escala de bienes y de males eternos nuestras miserias y vanidades, el Maestro ha evocado, como próximas y al alcance de la mano, según el espíritu y el uso de los apocalipsis, la eficacia de las intervenciones divinas y el terror de los juicios venideros. Estas imágenes, tan sensacionales entonces, y tan impresionantes para los hombres de todos los tiempos, él las ha desarrollado como profeta, en una perspectiva intemporal, donde "mil años son como un día"; así como otras veces había usado como poeta, contra la solicitud absorbente de las comodida-

des, comparaciones idílicas tomadas de las primaveras de Galilea. El Apocalipsis sinóptico se enlaza con el sermón del monte, y ni éste condena la vida humana ni aquél contradice sus condiciones normales, sino, ambos a dos, denuncian el error y contrasentido peligroso de muchos hombres sobre el sentido y valor de esta vida. Ella tiene, es verdad, un valor, infinitamente más grande que el que ciertos espíritus groseros imaginan, pero sólo cuando se orienta hacia la vida eterna. Sacarla de esta perspectiva, substraerla a Dios, es perderla, aventurarla por un callejón sin salida, llevarla hacia "esta tiniebla exterior donde será el llanto y crujir de dientes", "donde no *muere el gusano* o donde el fuego no se extingue".[1] Bien entendidas, las parábolas de la vigilancia y las visiones de espanto repiten, en el tono que conviene a los trances y sorpresas de las horas supremas de la vida humana y del mundo humano, la misma lección sugerida por la ingenua belleza de los lirios del campo y de las aves del cielo: "Buscad primero el reino de Dios y su justicia".

Ellas nos revelan, además, el sentido verdadero de la misión del Hijo del hombre y la soberana dignidad de su persona. Y a este propósito convendría hablar de una triple venida. La primera, consagrada al círculo íntimo de discípulos, consiste en la resurrección, cuyo convencimiento fomentado por la acción iluminadora del Espíritu de Dios, exaltó en ellos, de una manera definitiva, a su Maestro y le colocó a la derecha del Padre. Luego, la gran tribulación de Jerusalén y la predicación victoriosa entre los gentiles glorificó a Jesús ante la generación entera, amigos y enemigos. Y, por fin, ella misma inauguró "el tiempo de las naciones" y anunció, en una repetición formidable, el advenimiento que "consumará el siglo presente" imponiendo a todos por autoridad, sin distinción de creyentes o incrédulos, la gloriosa judicatura del Hijo del Hombre.

Conforme a este sentido el discípulo amado entre todos, al día siguiente del primer advenimiento, e instruído por la doctrina largamente meditada de aquel cuya "gloria había él contemplado",[2] interpretó ya, en su testimonio autori-

1. Mt., VIII, 12*b;* Mc., IX, 48; Is., LXVI, 24.
2. Jo., I, 14.

zado y solemne, la predicación de Jesús. En su Evangelio espiritual da Juan poderoso relieve a lo que, a través de las imágenes apocalípticas (que él conoce y emplea), constituye el fondo religioso de las profecías escatológicas. Para él ha comenzado ya el juicio del Hijo; al igual que el Padre, el Hijo no cesa, en su divina labor.[1] La predicación de Jesús es, con efecto, para cada hombre que viene al mundo, la ocasión de una elección decisiva: puesto en contacto con ella, cada uno se juzga a sí mismo, y según la calidad de sus obras, viene a la luz o se extravía en las tinieblas. La sentencia final que, en el día postrero, con inaudito aparato separará a la humana grey en grupos irreductibles, esta misma sentencia se pronuncia ya en el secreto de la elección humana, simiente de vida eterna para los unos y germen de muerte para los otros.[2] Esta opción no es fruto de un instinto espontáneo, ciego, irreflexivo; en cada elegido capaz de oírlo, el llamamiento del Padre se consuma por libre elección. El testimonio de las obras, maravillas de santidad o de poder, el testimonio del Espíritu, la exaltación del Hijo del hombre muerto y resucitado, son otros tantos motivos para elegir bien y hacen inexcusable a quien elige mal. Puesta en trance de pronunciarse, la generación contemporánea de Jesús, en la masa de sus representantes oficiales, hizo su elección, que fué mala. No ha sido atraída por el Padre; ha preferido los intereses humanos a la gloria de Dios. Dejadlos, están condenados ya: sin duda, "la salud viene de los judíos"; el Verbo encarnado, al plantar su tienda en suelo de Israel, "vino a los suyos", pero llega la hora en que todas las barreras carnales serán derribadas ante los adoradores en espíritu y en verdad; ha venido la hora en la cual Dios se escoge, en lugar de aquellos que se han endurecido, hijos de adopción tan numerosos como los que "recibieron el testimonio del Hijo único". El primer acontecimiento se nos muestra aquí en sus resultados adquiridos, definitivos cuando Juan escribía, al declinar de la primitiva generación. La adopción por toda la Iglesia cristiana del evangelio joánico y de la interpretación que da él sobre este punto, aunque arroja una luz singular sobre el estado de espí-

1. Jo., v, 17.
2. Jo., v, 21 y sig.

ritu de los creyentes de esta época, no elude las palabras proféticas traídas por los Sinópticos. Profundizando el aspecto interior y espiritual de las predicciones, Juan no abolió las otras, y la influencia de las graves amonestaciones del Maestro no ha cesado de ejercerse.

Los mismos deberes de vigilancia continúan imponiéndose durante la espera del Hijo del hombre —del advenimiento que consumará su gloria y el juicio del mundo. La realización sorprendente de las predicciones relativas a la ruina y dispersión de Israel son garantía de la verdad de las otras. La realidad del don profético de Jesús queda, por consiguiente, en aquello que se puede comprobar, fuera de toda duda fundamentada.

Entonces Jesús viene a decir a los hombres que no tienen otros enemigos que ellos mismos, que son sus pasiones las que los separan de Dios, que él viene para destruirlas y para darles su gracia, a fin de hacer de todos ellos una Iglesia santa, que viene a conducir hasta esta Iglesia a los paganos y a los judíos, a destruir los ídolos de los unos y la superstición de los otros. A esto se oponen todos los hombres... Todo lo más grande que hay en la tierra se une: los sabios, los prudentes, los reyes. Los unos escriben, los otros condenan, los otros matan. Y, no obstante toda esta oposición, estas gentes sencillas y sin fuerza resisten a todos aquellos poderes, y se someten estos reyes y estos prudentes y estos sabios y quitan la idolatría de toda la tierra. *Y todo esto se hace por la fuerza que lo había predicho.*[1]

1. Pascal, *Pensées,* sec. XII, ed. Brunschvicg, *maior,* t. III, p. 225.

## CAPITULO III

## LOS MILAGROS DE JESUS

Antes de hacer argumento de los hechos alegados como milagrosos, para autorizar a un profeta o una doctrina, es obvio que debemos asegurarnos de que son ciertos. Toda Inglaterra oyó hablar, hace medio siglo, de los prodigios realizados en las logias ocultistas, que profesan, bajo el nombre de *Nueva Teosofía,* un panteísmo emanatista bastante ecléctico, copiado, sobre todo, de las religiones de la India. Al relato de estas maravillas, cuyo teatro era el santuario de Adyar, junto a Benarés, la *Sociedad de Investigaciones psíquicas* de Londres se conmovió. E inmediatamente delegó una comisión compuesta de observadores fogueados ya en esta suerte de encuestas: en seguida redactó un estudio detallado R. Hodgson.[1] Puede leerse en la Memoria de la Sociedad: concluía por la inanidad pura y simple de los pretendidos hechos.

Y aun, suponiéndolo real, un milagro no cubre indistintamente todo lo que cree o practica aquel que es su instrumento: el testimonio divino es siempre verdadero, pero confirma exclusivamente el punto en cuyo apoyo ha sido aportado.[2] En este sentido interpretan los teólogos católicos los maravillosos favores concedidos por Dios fuera de

1. *Proceedings of the Society for psychical Research* (Londres, diciembre de 1884): *Report on Phaenomena connected with Theosophy,* pp. 200-401. Da lo esencial, acerca de la nueva Teosofía, la exposición corta y modesta de S. G. Lane Fox-Pitt, *Theosophy (Oriental),* en la última edición de la *Encyclopedia Britannica*[12], t. XXVI, p. 789 y sig. En francés, puede consultarse Renato Guénon, *Le Théosophisme* (París, 1921), T. Mainage, *Les principes de la Théosophie* (París, 1922).

2. "Miracula semper sunt vera testimonia eius ad quod inducuntur", Sto. Tomás, *Summa Theologica,* IIa, IIae, q. CLXXVIII, art. 2, ad 3um.

la verdadera Iglesia y hasta en el mundo pagano.[1] Así es como aquellos que admiten la materialidad de las curaciones operadas hace poco por el pope Juan Serguief, por medio de la eucaristía, no concluyen de esto la canonización de la ortodoxia rusa, profesada por el "Padre Juan de Cronstadt".[2]

Acaece, en fin, que hay que desechar, por indignos de Dios, prodigios sólidamente atestiguados y relacionados manifiestamente con un movimiento religioso que tratan de autorizar. Por ejemplo, las maravillas de que se ufanaron los convulsionarios jansenistas a partir de 1730 aproximadamente, se producían en una atmósfera malsana, acompañadas de circunstancias absurdas o indecentes[3] que bastaban a descalificarlas.

La Biblia nos ofrece en el primer libro de los Reyes un excelente ejemplo de signo divino que escapa a todas las posibles recusaciones.

Y Elías dijo: "¡Por vía de Jahvé, cuyo siervo soy, que tengo que presentarme hoy a él!" (Acab).

Y Abdías fué a decírselo a Acab, y Acab salió al encuentro de Elías. Y cuando Acab vió a Elías, le dijo: "¡Al fin te veo, oh destructor de Israel!" El dijo: "No soy yo el que ha destruído a Israel, sino tú y tu familia, abandonando los preceptos de Jahvé y siguiendo a los Baales. Pero ahora haz que se reúna todo Israel en el monte Carmelo con los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal (y los cuatrocientos de Achera), comensales de Jezabel." Y Acab envió agentes por todo Israel para congregar a los profetas y llevarlos al monte Carmelo.

Y Elías, acercándose al pueblo, le dijo: "¿Hasta cuándo iréis cojeando entre dos opiniones? (sobre dos zancos). Si Jahvé es el (verdadero) Dios, seguidle. Y si es Baal, seguid a Baal." Y no le respondieron. Y Elías dijo al pueblo: "Yo he quedado sólo de los profetas de Jahvé, y los profetas de Baal son cuatrocientos cincuenta.

1. Véase, sobre esto, S. Agustín, *De diversis Quaestion. LXXXIII*, q. LXXIX, n. 4; *ML*, t. XL, col. 92; Sto. Tomás, *De Potentia*, q. VI, art. 5, ad 5 y paral.; y todos los tratados serios de teología. He vuelto a tratar la cuestión en el *RSR*, t. XII, pp. 17-29, 1922.

2. Referente al "Padre Juan de Cronstadt" y sus milagros, que son muy discutibles, véase A. Staerck, en el prefacio de *Ma Vie en Dieu*, del P. Juan (París, s. a, 1905); *L'Ami du Clergé* de 1900, pp. 117-122; J. Poricky, en *Slavorum Litterae Théologicae*, t. III, p. 69 y sig. (Praga, 1907; *Echos d'Orient*, de 1906, p. 44 y sig., A. Retel; de 1913, pp. 57-60, M. Jugie.

3. Véase la memoria de Mons. G. Waffelaert, *Convulsionnaires*, en *DAFC*, t. I, cols. 705-713.

Que se nos den dos bueyes y que ellos elijan uno, lo partan en pedazos y lo pongan sobre la leña, pero que no le prendan fuego. Y yo prepararé el otro buey, y lo pondré sobre el montón de leña sin encender el fuego. Y vosotros invocaréis el nombre de vuestro Dios y yo invocaré el nombre de Jahvé, y el dios que responda por el fuego ese será el (verdadero) Dios."

Y respondió todo el pueblo: "¡Buena proposición!"

Y Elías dijo a los profetas de Baal: "Elegid el buey y preparadlo vosotros los primeros, pues sois los más numerosos, e invocad el nombre de vuestro Dios, pero sin pegar fuego a la leña." Y ellos cogieron el buey que *se les había dado,* lo prepararon e invocaron el nombre de Baal desde la mañana hasta el mediodía, diciendo: "¡Oh Baal, escúchanos!" Pero no se oyó ninguna voz y nadie respondía; y se pusieron a danzar junto al altar que *habían levantado.* Y al mediodía, Elías empezó a burlarse de ellos diciendo: "¡Llamad más fuerte, porque es un Dios! Está ocupado (o ha partido) o está de viaje; tal vez duerme, es necesario despertarlo." Y ellos gritaron más fuerte y se hicieron cortes, según costumbre, con espadas y lanzas, hasta que corrió la sangre por ellos, y pasado el mediodía, siguieron clamando hasta la oblación de la tarde; pero no se percibía voz alguna, nadie respondía, nadie los escuchaba.

Y Elías dijo a todo el pueblo: "Acercaos a mí!" Y todo el pueblo se aproximó. Y él reparó el altar de Jahvé que había sido destruído. Y Elías tomó doce piedras, conforme al número de los hijos de Jacob a quien Jahvé había dicho: "Israel será tu nombre." Y dispuso las doce piedras en altar al nombre de Jahvé, e hizo un canal que podía contener aproximadamente dos *sea* (medidas) de semilla en torno del altar. Y dispuso la leña y dividió el buey y lo colocó sobre la leña. Y dijo: "Llenad cuatro odres de agua y derramadlos sobre el holocausto y sobre los leños" (y lo hicieron así), y dijo: "Hacedlo otra vez", y lo hicieron por segunda vez, y él dijo: "Hacedlo una tercera vez", y ellos lo hicieron por tercera vez. Y el agua rodeó el altar y el canal quedó lleno.

Y a la hora de la ofrenda de la tarde, Elías, el profeta, se acercó y dijo: "Jahvé, Dios de Abrahán, de Isaac y de Israel, sea manifiesto hoy que tú eres Dios en Israel y que yo soy tu siervo y que en tu palabra hago todo esto. Escúchame, Jahvé, escúchame, porque este pueblo sepa que tú, Jahvé, eres el (verdadero) Dios y que tú has convertido su corazón." Y el fuego de Jahvé descendió y abrazó el holocausto y la leña (y calcinó las piedras y la tierra) y lamió el agua del canal. Y todo el pueblo lo vió y se prosternó, rostro en tierra, y dijeron: "¡Jahvé es el verdadero Dios!"[1]

1. I (III) Reg., XVIII, 5-39. Texto del Padre José Neyrand. En H. Pinard de la Boullaye, *L'Etude comparée des Religions,* t. II, pp. 81 y 82 (París, 1925), puede verse la discusión de las explicaciones naturales del hecho presentadas por ciertos eruditos.

Un milagro perfectamente comprobado, aunque sea único, permite una interpretación cierta. Sin embargo, todos sabemos cuánto más favorable es el caso si ampliándose la base histórica no inquirimos ya sobre un fenómeno aislado, sino sobre un grupo de hechos que se prestan a múltiples verificaciones, dando lugar a testimonios cuyas diferencias de notación sirven para prestar más relieve al acuerdo substancial. En el mismo instante, la interpretación se vuelve mucho más segura: entra en el género de las certidumbres que forman la base de nuestra vida. Porque, en efecto, son conclusiones de esta índole, fruto de inducciones variadas, las que fundamentan el comercio de la amistad y el comercio simplemente, la concordia familiar y la paz social. Las decisiones más importantes de nuestra vida están guiadas por una multitud de indicios concordantes, más o menos confusamente percibidos. Newman dice a este propósito, en su *Gramática del Asentimiento*: "Por la fuerza, la variedad y la multiplicidad de premisas sólo probables, y no por silogismos irrebatibles —por el hecho de ver las objeciones desatadas, las teorías contrarias neutralizadas, las dificultades gradualmente desvanecidas, las excepciones confirmando la regla, relaciones imprevistas que se descubren con las verdades ya adquiridas: por la detención en la marcha y el aplazamiento terminando en avances triunfales—; por todos estos caminos y otros más es por donde un espíritu formado y experimentado llega a la adivinación segura de la conclusión. Conclusión inevitable, aunque razonamientos en línea recta no la pongan todavía en posesión del espíritu. Esto es lo que entendemos cuando hablamos de una proposición *tan cierta como si estuviera demostrada,* de una conclusión tan innegable como si estuviera probada".[1]

Estas ideas sutiles y profundas se aplican a la interpretación de los hechos milagrosos, mejor aún que a la de otros hechos cualesquiera. ¡Cuánto más segura resulta si es esta misma persona, al servicio y en el ejercicio de la misma mi-

1. *An Essai in aid of a Grammar of Assent,* 1859; ed. Longmans de 1892, p. 321. Puede verse, muy bien explicada, la diferencia entre esta doctrina y la proposición 25 del decreto *Lamentabili,* sobre "la acumulación de las probabilidades"; *Foi,* en *DTG,* t. VI, 1, col. 194-200. Véase, también, la memoria de H. Pinard de la Boullaye, *La démostration par convergence d'indices probables,* como apéndice, en *L'Etude comparée des Religions,* t. II, pp. 381-424, 1925.

sión, la que se presenta auroleada de un poder sobrehumano habitual! Prestándose cada elemento de este vasto conjunto a una apreciación reflexiva, se llega a discernir con certidumbre la orientación del conjunto y a estimar su dignidad moral y su valor religioso. Así acaece que, ciertos pormenores obscuros, difíciles de explicar tomados separadamente, se funden en la armonía general, como las disonancias en una sinfonía *noscuntur e sociis*.

Este caso privilegiado es el que nos presenta la historia evangélica.

## 1. Lo milagroso en el Evangelio

La más superficial lectura del Evangelio convence de que los milagros pertenecen a su substancia.

En efecto, los hechos de esta índole ocupan en nuestros cuatro relatos un espacio considerable, aun tomado materialmente. Se han contado no menos de cuarenta y un milagros, o grupos de milagros, distintos, veinticuatro de los cuales figuran en S. Mateo; veintidós en S. Marcos, veinticuatro en S. Lucas, nueve en S. Juan.[1] Sólo diecisiete son particulares a un libro; seis son referidos por dos evangelistas, dieciséis por tres, algunos otros por los cuatro. Si del número pasamos al género de milagros, veremos que la triple, la cuádruple narración contiene milagros de todas clases; no sólo curaciones y exorcismos, sino resurrecciones de muertos, la primera multiplicación de los panes, pescas milagrosas, etc.

Esta distribución no es la que podía esperarse en caso de una interpolación. En tal hipótesis, lo maravilloso debería rellenar las partes menos atestiguadas de la historia evangélica, infiltrándose tardíamente, mediante glosas y tradiciones particulares acogidas por uno que otro de los narradores. No se encontrarían en la doble narración y menos en la

1. Sigo la lista muy cuidadosamente compuesta por T. H. Wright, en *DCG*, t. II, p. 189. En esta lista sólo figuran los milagros obrados por Jesús personalmente.

triple o cuádruple, sino los milagros más fácilmente explicables; curación de paralíticos, expulsión de demonios, etcétera. Estas previsiones son las mismas que guían a nuestros adversarios en el estudio presente. Pero los hechos desbaratan sus cálculos apriorísticos: en vez de flotar acá o acullá bloques erráticos depositados por una corriente reciente en la superficie de las narraciones, los prodigios más inauditos y los más imposibles naturalmente saturan por igual la doble, la triple sinopsis. Por muy alto que se pueda uno remontar, por conjeturas, en las tradiciones orales subyacentes a los relatos, se las encuentra tal como figuran en las epístolas de Pablo y en esos fragmentos de los Hechos apostólicos escritos en primera persona, donde todos los críticos reconocen las hojas de un diario redactado por un testigo ocular. Las distinciones racionalistas entre milagros y milagros carecen de fundamento en los textos.[1]

Pero más que el sitio material que ocupan, es la misión atribuída a los prodigios la que no permite que se los elimine. Porque van implícitos o son provocados por las particularidades más sorprendentes y las circunstancias más inesperadas, de nuestros evangelios. Suprimirlos, equivaldría para muchos capítulos, no ya a dejar un cañamazo despojado, sino a desgarrar el cañamazo mismo.

Los milagros están íntimamente ligados, primero, a la fe de los discípulos en su Maestro. El dicho joánico: "Tal fué el comienzo de los milagros de Jesús en Caná de Galilea, y él manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él",[2] hace eco a las impresiones notadas por los Sinópticos. Tras la tempestad apaciguada "ellos se llenaron de temor y decían entre sí: ¿Quién es éste a quien el viento y la mar obedecen?"[3] Los que estaban en la barca le adoraron diciendo: "¡Verdaderamente, tú eres el Hijo de Dios!"[4]

La emoción de las turbas y el odio envidioso de los enemigos no están menos íntimamente relacionados con los milagros. Sería necesario transcribir una veintena de textos. Pero nos limitaremos a unos cuantos:

1. G. Sanday, *Jesus Christ,* en *DBH,* t. II, pp. 624-626.
2. Jo., II, 11; véase Jo., III, 2; VII, 31; XII, 9-11, etc.
3. Mc., IV, 41.
4. Mt., XIV, 33.

Cuando fué despedida le gente, Jesús entró y tomó por la mano a la pequeña difunta, y la niña se levantó. Y el rumor se extendió por todo el país.[1]

Al caer del sol, todos los que tenían enfermos afectados de varias dolencias, se los traían, y él imponía las manos a cada uno y los curaba... Ahora bien, al apuntar el día, salió, dirigiéndose a un lugar desierto, pero la muchedumbre le buscaba y hallándole lo retenía para que no se fuera.[2]

Entonces algunos escribas y fariseos le abordaron diciendo: "Maestro, queremos que hagas un milagro, para verlo nosotros."[3]

En aquel tiempo, Herodes el tetrarca oyó hablar de la fama de Jesús y dijo a los suyos: "¡Este es Juan Bautista! Es él, que ha resucitado y así poderes milagrosos operan en él."[4]

Los príncipes de los sacerdotes y los fariseos reunieron el Consejo y se decían: "¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchos milagros. Si le dejamos, todos creerán en él"[5]

Toda la actividad del Maestro: su doctrina, sus controversias, las misiones que da, suponen la realidad de los signos maravillosos, y con frecuencia no tienen sentido sino por ellos. Tal, la discusión con motivo del hombre curado en sábado:[6] la curación no la discuten, lo que reprueban es el día elegido para hacerla. Por otra parte, los apóstoles mismos son investidos del poder de curar.[7] La muchedumbre alimentada por el milagro no piensa más que en ensalzar al taumaturgo, y Jesús tiene que llamarlos a pensamientos más espirituales.[8]

El poder taumatúrgico del Señor es, como vamos a probar, parte integrante de la más antigua tradición, más todavía: se halla en el punto de arranque de la expansión cristiana, constituyendo su originalidad más característica. "La misión del cristianismo primitivo se distinguía de la misión judía y de la propaganda de vulgarización filosófica, en que estaba estrechamente ligada al milagro".[9] Pablo es de los primeros en prevalerse de él, ya oponiendo a las propagan-

1. Mt., IX, 26; véase Mt., IV, 23-24; XII, 22-23; XV, 30-31.
2. Lc., IV, 40, 42.
3. Mt., XII, 38.
4. Mt., XIV, 1, 2.
5. Jo., XI, 47, 48.
6. Lc., VI, 7 y sig.
7. Mt., X, 1-8 y pard.
8. Jo., VI, 26 y sig.
9. Antonio Fridrichsen, *Le Problème du Miracle dans le Christianisme primitif*, p. 34 (Oslo y Estrasburgo, 1925).

das que cuentan con "palabras" solamente, el Evangelio que actúa también "con poder o virtud";[1] ya recordando a los romanos su propia actividad apostólica "en palabras, en obras, en poder probado por signos y milagros, en virtud del Espíritu de Dios" atestiguado por los dones espirituales;[2] ya, en fin, declarando a los corintios que su carrera comparada con la de los "apóstoles por antonomasia" no ha sido menos rica que la de ellos "en paciencia, en signos, en milagros y en virtudes".[3]

En todo esto, "Pablo es un testigo de la práctica misional del cristianismo primitivo, añade el teólogo noruego Antón Fridrichsen. Desde el principio, el Evangelio se presentaba entre prodigios deslumbrantes... Hay que atender a este hecho que el elemento milagroso... se encuentra ya en el origen de la Iglesia". Y "para explicar todos estos hechos no hay que olvidar un punto esencial: el recuerdo viviente de los milagros de Jesús. Los discípulos y servidores después de él no hacían más que continuarlos en su nombre".[4]

Esto es lo que nos recuerda, desde el principio, el libro de los *Hechos*: el día mismo de Pentecostés, Pedro apela a los milagros realizados por el Maestro y los presenta como hechos notorios:

"¡Hombres de Israel! Escuchad estas palabras. Jesús de Nazaret, varón acreditado por Dios cerca de vosotros, por milagros y prodigios y signos que Dios ha hecho por él en medio de vosotros, como veis vosotros mismos...[5]

Lo mismo se recuerda en presencia del centurión Cornelio y de su familia en Cesarea del mar:

"Vosotros sabéis lo que ha pasado en toda la Judea... cómo Dios ungió con el Espíritu Santo a Jesús de Nazaret, el cual ha pasado (por entre nosotros) haciendo bien y curando a todos los que el diablo tenía bajo su dominio; porque Dios estaba con él. Y nosotros somos testigos de todo lo que ha hecho en la región de los judíos y en Jerusalén."[6]

1. I Thes., I, 5.
2. Rom., XV, 19.
3. II Cor., XII, 11.
4. A. Fridrichsen, *Le Problème du Miracle*, p. 35 y sig.
5. Act., II, 22, 23.
6. Act., X, 37-39; Is., LXI, 1.

El primer final del cuarto evangelio observa que Jesús, a más de los signos relatados por diversas razones en el libro, "obró muchos otros en presencia de los discípulos",[1] y toda la tradición antigua confirma el hecho, lo mismo la hostil que la favorable a Cristo. Porque la crítica de sus adversarios no intenta negar o poner en duda sus hechos maravillosos, sino explicarlos, interpretarlos y volverlos contra él. Es un hechicero peligroso, que tiene pacto con el diablo, susurraban los escribas, "lanza los demonios en virtud del príncipe de ellos".[2] ¡Balaam, falso profeta, nigromante! dirán los rabinos, como eco. ¡Mago, impostor! dice con mofa un informador de Celso y todos los humanistas anticristianos después de él, hasta Juliano y Porfirio. Los Padres, por su parte, insisten, no en la realidad, sino en la cualidad de los milagros de Jesús. Han sido predichos, observan Justino y Tertuliano. Sus efectos eran durables, sostiene en su apología presentada al emperador Adriano (117-138), Cuadrado, el discípulo de los apóstoles:

"Las obras de nuestro Salvador, porque eran verdaderas (y no como los pases de los charlatanes, hábiles simulaciones), se mostraban durables. Los que él curó, los que él resucitó, no sólo fueron vistos curados y vivos, sino que han permanecido tales, aun después de la partida del Señor, un lapso de tiempo considerable, hasta el punto que algunos han llegado a nuestros días."[3] Otros insisten en la ausencia de toda preparación y de toda aplicación de remedio en las curaciones. Orígenes hace resaltar admirablemente la grandeza del taumaturgo, su desinterés, la pureza y el alcance de sus obras milagrosas.[4]

## 2. La crítica moderna de los milagros evangélicos

La debilidad y la imprudencia misma de las escapatorias y pretextos prueban a su manera el embarazo de los anti-

1. Jo., xx, 30.
2. Mt., IX., 34.
3. Cuadrato (Κοδράτος) citado en Eusebio, *HE,* t. IV, 3, 3; *CB,* t. I, páginas 302, 304.
4. *Contra Celsum,* I, 6, 28, 38, 46, 60, 68; II, 9, 14 y sig., 32, 35, 44 y *passim.* Mas, sobre todo, véase A. Fridrichsen, *Le Problème du Miracle dans le Christianisme primitif,* p. 62 y sig.

cristos antiguos en presencia de los milagros de Jesús. Este embarazo persiste. Nada hay en todo el Evangelio que cause más molestia a los críticos racionalistas, y en ningún punto es probable que la contraapologética haya acumulado más conjeturas arbitrarias y explicaciones violentas. Las interpretaciones del teólogo reformado Gottlob Paulus (muerto en 1851), que pretendía conservar la substancia de los hechos, pero explicándolos naturalmente, han caído, hace tiempo en ridículo. D. F. Strauss, que contribuyó mucho a este resultado, salió del paso de una manera mucho más cómoda. Rechazó como no auténtico todo lo que, en nuestros documentos, describe o supone el milagro. Procedimiento radical, pero sumario: era posible sostener una parcialidad tan escandalosa. "¡Pero esto es maravilloso! ¡Todas estas narraciones de milagros! Strauss y otros muchos se dejaron intimidar por ellos, reconoce Ad. von Harnack, hasta el punto de resolverse a negar en bloque la credibilidad de los evangelios. Pero la ciencia histórica ha realizado el gran progreso, durante la última generación, de aprender a tratar estos relatos con más inteligencia y simpatía; así puede reconocer un valor documental apreciable, aun a las narraciones de milagros."[1]

Ya veremos cómo el célebre crítico sabrá, también él, solicitar suavemente a los textos, según las necesidades de su filosofía. La mayor parte de sus colegas no tienen o, mejor, no tenían —porque se inicia ya una reacción[2]— en esto tantos miramientos. A la edición revisada y muy corregida de Paulus, que propone A. von Harnack prefieren ellos una edición suavizada, matizada, pero en la cual se reconozca todavía Strauss.

He aquí, por ejemplo, cómo procede W. Heitmüller en el más importante diccionario de ciencias religiosas de la Alemania protestante liberal.[3] El autor reconoce francamen-

1. *L'Essence du Christianisme,* tr. fr. de 1907, p. 37.

2. Esta reacción es bastante franca en el *Ursprung und Anfaenge,* de Eduardo Meyer, 1921-1923. Se destaca todavía más en la obra de Antonio Fridrichsen.

3. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 1909, 1913, W, Heitmüller, en el artículo *Jesus Christus, RGG,* t. III, col. 370 y sig. En la edición publicada aparte bajo el título *Jesús* (Tubinga, 1913), la parte de los milagros está tratada a partir de la p. 59. El mismo diccionario, en el artículo *Wunder, RGG,* t. V, col. 2144-2168, ofrece una colección de memorias, que va del racionalismo más crudo: Arnaldo Meyer, *Wunder im NT,* hasta un teísmo que deja abierta, en "el misterio de Dios", la cuestión del milagro. Kalweit, *Wunder: Dogmatisch,* col. 2157 y sig.

te lo que hemos establecido más arriba acerca del lugar ocupado por los milagros en los textos. "El más antiguo de nuestros evangelios, el de Marcos, es —abstracción hecha del relato concerniente a la estancia final en Jerusalén y en la Pasión— casi únicamente una serie de relatos de curaciones y de otros hechos maravillosos, cortada solamente aquí o allá por discursos de Jesús.[1] Esta confesión va seguida de una profesión de fe: "Sobre la cuestión de la posibilidad de los milagros, en el sentido fuerte de la palabra, la historia, como tal, no tiene nada que decir. Pero tal rigor en el método adolece de un defecto grande: no es posible sostenerlo. Porque el historiador, desde que sale del oficio de cronista, refiriendo sin criticarlo lo que sus fuentes contienen, hace necesariamente apelación al pensador, al hombre provisto de una lógica y de una filosofía, más o menos conscientemente. Tiene unas normas que le hacen juzgar como verosímiles, menos verosímiles, inverosímiles o imposibles de todo punto los hechos alegados en sus documentos.

En una palabra, ni el sabio ni el historiador, y por las mismas razones, pueden pretender una objetividad total, presentando *los hechos y nada más que los hechos,* y la peor ilusión es la de creer que lo puede. Esta observación general tiene toda su fuerza aquí. W. Heitmüller sabe, como nosotros, que es su carácter intrínseco e independientemente de toda atestación histórica, lo que hace sospechosos o positivamente inaceptables a los historiadores racionalistas los relatos de milagros. Cuando un hombre admite como válida, con la unanimidad moral de los críticos liberales de hace veinte o treinta años, "la concepción indispensable a nuestras ciencias matemática, física, química, biológica y astronómica, de una mecánica de la naturaleza que excluya toda intervención personal",[2] cuando él deduce de esto unas leyes naturales a la vez conocibles e infrangibles, es inútil que quiera tratar como buen historiador las piezas que emplea; su formación mental le prohibe admitir como real el relato de un hecho milagroso que allí se encuentra. Y W. Heitmüller mismo prueba de fundar

1. *RGG,* t. III, col. 370.
2. H. J. Holtzman, *Lehrbuch der NT Theologie*[2] editor A. Jülicher y W. Bauer, t. I, p. 213, 1911.

en los textos[1] su propia crítica de los milagros evangélicos: "no sólo podemos, sino que debemos tratar con recelo todo lo que lleve carácter de prodigio extraordinario, y sobre todo no debemos admitir en el dominio de lo posible sino aquellos rasgos maravillosos en los cuales la confianza personal del enfermo ha podido desempeñar papel"; pero los considerandos reales de este juicio, que no retiene como histórico más que un número, respetable por otra parte, de curaciones, desbordan la historia pura, pues están tomados de la "medicina moderna" y de lo que ella enseña —o se cree que enseña— sobre las enfermedades nerviosas y la *fe que cura*. "Dondequiera que se trate de enfermedades de esta especie no tenemos, en principio, ningún derecho a poner en duda la historicidad de los hechos. Nos movemos en un terreno firme, etc."[2]

Esta era también la opinión de Ernesto Renán, quien, salvo los términos, puestos después en moda, y por otra parte, en trance de pasar de moda, no dice cosa distinta. Su capítulo sobre los milagros de Jesús es conocido: en vez de citarlo, tomaremos de Alfredo Loisy el resumen donde se ha apropiado las ideas y a veces hasta las palabras de Renán.

Jesús... hacía milagros. Y los hacía casi a pesar suyo. Desde su primera estación en Cafarnaún, se le traían enfermos para curar. Su propia popularidad le daba miedo; pues temía que el taumaturgo perjudicase al predicador del Reino, y se alejó de Cafarnaún. Vana precaución. Dado el primer impulso, el movimiento no se detiene. Jesús quiere predicar y convertir, pero no tiene más remedio que curar. Es posible que hasta se le atribuyera el poder de resucitar a los muertos... ¿Tenía derecho a rehusar esta gracia que Dios ponía en sus manos para consuelo de los demás? Tenía una eficacia particular en esa categoría de enfermos que consideraban como especialmente poseídos del demonio, los desgraciados que padecían enfermedades nerviosas y trastornos cerebrales. Les hablaba con autoridad, mandaba a los demonios que los dejaran, y la calma renacía, al menos por algún tiempo, en aquellas almas turbadas e inquietas.[3]

1. "Dos trazos de la más antigua tradición (Marc., VIII, 11 y sig. y paral.; Marc., VI, 5-6 y paral.) nos proporcionan dos normas históricas inexpugnables", *RGG*, t. III, col. 372.
2. *RGG*, t. III, col. 372, 373.
3. A. Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, pp. 61 y 62, 1910 (compárese Renán, *Vie de Jésus*, cap. XVI). Estas palabras representan la opinión de A. Loisy en el momento más influyente de su carrera exegética.

A. von Harnack se toma un poco más de trabajo. No se desdeña de reducir por los procedimientos clásicos la extensión del elemento maravilloso en el Evangelio. El milagro en esta época "era cosa cotidiana o poco menos"... (Entonces, se pregunta uno, ¿por qué la emoción profunda suscitada por los de Jesús? ¿Por qué esta afluencia, esta oposición, esta fe?) —En todos los tiempos, por lo demás, "se han atribuído milagros a personajes excepcionales"... (Esto se dice muy pronto. No sabemos que los discípulos de Juan Bautista lo tuvieran por taumaturgo, ni los de Platón, ni los adictos de Napoleón, ni, fuera de algunos fanáticos tardíos,[1] los de Lutero).— "En tercer lugar, nosotros tenemos la inquebrantable convicción de que lo que ocurre en el tiempo y en el espacio está sometido a las leyes generales del movimiento, y que, por consiguiente, no pueden caber, como ruptura del orden natural, los milagros... Pero, si bien, el orden natural es inviolable", existen fuerzas físicas, mal conocidas aún, y ¿quién puede decir a dónde llegan? "Que una tempestad se calme con una palabra, no lo creeremos jamás, pero que los paralíticos hayan andado y visto los ciegos, no lo negaremos sumariamente como si fuera pura ilusión".[2] La exclusión de los milagros de la primera clase es un postulado de filosofía materialista, desde ahora exorcizada por la unanimidad de los sabios expertos. Pero el autor viene a rechazarla virtualmente dos páginas más adelante.[3]

Habiendo preparado así al lector, Harnack distribuye en cinco clases los milagros evangélicos: "1.º relatos cuyo origen es la exageración de hechos naturales sorprendentes; 2.º relatos derivados de discursos, de parábolas, de impresiones interiores, convertidas en hechos; 3.º relatos motivados por el interés que se ponía en la realización de prediccio-

1. Sobre esto, Hartm. Grisar, *Luther*, t. II, p. 125 y sig.; t. III, páginas 653, 763 y sig. (Friburgo en B., 1912).

2. *L'Essence du Christianisme*, tr. fr. de 1907, pp. 37-41.

3. "Lo que se ventila no es la cuestión de algunos milagros, sino la decisiva de saber si estamos metidos sin esperanza en el engranaje de una cruel necesidad, o bien si hay un Dios que reine y cuyo poder, imponiéndose en la naturaleza, puede ser invocado y sentido." *Ibid.*, p. 43, según la traducción francesa, corregida ligeramente sobre el original alemán, p. 19. Más adelante, conferencia cuarta, n. 2, el autor admite como cierta la segunda alternativa, fuera de la cual, asimismo, no hay religión verdadera... Mas, entonces, ¿por qué mantener una restricción que es un puro postulado de la primera?

nes del Antiguo Testamento; 4.º curaciones admirables obradas por el poder espiritual de Jesús; 5.º narraciones de origen imposible de determinar."[1]

Se podrán multiplicar estos análisis, sin otra ventaja que la de hacernos conocer las opiniones filosóficas de los autores así resumidos. Nada autoriza, en los textos, una tal división entre hechos retenidos y eliminados. No coinciden en el grado de probabilidad que un historiador puede establecer por medio de índices críticos; relatos atestiguados por uno, dos, tres testigos, etc.; episodios pertenecientes a una fuente reconocida como más antigua, etc. El criterio empleado por los adversarios del milagro es sistemático. Por ejemplo, los milagros "de naturaleza" (tempestad calmada, multiplicación de panes, etc.) serían imposibles, y los milagros "de curaciones" no repugnarían *a priori*. Y todavía se habría de distinguir entre curaciones y curaciones: sólo son posibles las que se obtienen por sugestión, para A. Loisy, W. Heitmüller, etc. A von Harnack y un número creciente de críticos independientes tolerarían curaciones de orden más material. No creen imposible que hayan andado los cojos y recobrado movimiento los paralíticos y visto los ciegos. Otros, en fin, señaladamente en América y en Inglaterra, extienden de tal modo la competencia de las fuerzas espirituales, que no creen imposible ningún prodigio de los atribuídos a Cristo —a excepción, tal vez, de las resurrecciones[2]—. Esta gradación de matices no carece de interés, pero ¿quién no ve que con ello nos hemos salido del dominio de la historia?

A ella volvemos, o nos acercamos por lo menos, con los críticos de la joven escuela que pretende apoyarse en la historia comparada de las religiones y el estudio detenido de las formas literarias de la historia.[3] Con ellos la cuestión cambia notablemente de terreno. En general son refractarios al milagro, no menos que sus predecesores de la escuela liberal. Pero, menos inclinados a filosofar, menos esclavizados por la ilusión *cientista*, en vez de eliminar los milagros

1. *L'Essence du Christianisme,* p. 42.

2. Es, por ejemplo, la posición de Hickson, *Heal the Sick,* 1924. Véase *Spiritual Healing,* por el Dr. H. Henson, en *The Hibbert Journal,* t. XXIII, pp. 385-401, 1925.

3. Referente a las tendencias de esta Escuela, véanse, las obras de E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode* (Giessen, 1924), en las *Beihetef* de la *ZNTW,* 2.

como si salieran de los límites de lo posible, quieren volatilizarlos, explicando naturalmente su presencia en el Evangelio. Los relatos maravillosos serían, a su entender, creación espontánea y normal de una comunidad de sencillos creyentes ocupados en engrandecer el objeto de su culto: de esta ley general, presentan un caso interesante los orígenes cristianos. Y será asimilado a los otros, con una simple diferencia de grado, cuando se coloque cada relato, según su materia, su fin y sus menores particularidades de redacción, en una variedad clasificada de la literatura popular. La demostración acaba por la confrontación de cierto número de episodios maravillosos, vagamente análogos, y tomados de diferentes religiones.[1]

Sobre los dos procedimientos esenciales de la aplicación a lo milagroso conviene, desde luego, advertir que para llevar las narraciones evangélicas al nivel de los ciclos legendarios, helénico, rabínico o moderno (E. Meyer desciende ¡hasta los mormones!),[2] se empieza sometiendo los relatos a un análisis minucioso y, por decirlo así, anatómico. Es como si una alfombra se deshiciera hilo por hilo: al fin tendríamos, yuxtapuestas a un cañamazo desnudo, una serie de hebras de lana, ordenadas según el color y la longitud; pero claro que el dibujo habría desaparecido, aunque cada brizna se hubiera clasificado y marcado correctamente. Por igual manera, en los relatos milagrosos de los evangelios, aquella significación de conjunto, tan fuerte y a veces tan palpitante de verdad, perece por completo cuando los textos se someten a esta artificiosa descomposición. No hay página de historia que pudiese sobrevivir a este tratamiento químico.

1. Así proceden los maestros de la joven escuela, M. Dibelius, K. L. Schmidt, Rud. Bultmann, etc... Este último ha aplicado estos métodos a lo milagroso evangélico en su *Geschichte der Synoptischen Tradition,* pp. 129-150 (Gotinga, 1921). En estos estudios se utilizan sobre todo los prodigios tomados de las fuentes helénicas, judías antiguas o patrísticas. Otros autores, amparados contra lo arbitrario por una menos solida erudición, van a buscar analogías en el folklore de todos los pueblos. La cantera, en que los comparatistas se proveen con preferencia, es naturalmente la obra inmensa de Sir J. G. Frazer, *The Golden Bough*[3], doce volúmenes: con los ciclos completivos; *Totemism and Exogamy,* cuatro volúmenes, *Folk-lore in the Old Testament,* cuatro volúmenes, etc., más de veinte tomos. Es un monumento literario compuesto, de desigual solidez, en que se ponen al servicio de una viva imaginación, de un gusto literario muy depurado y de un sentido crítico, a menudo defectuoso, una erudición pasmosa, y una lealtad indiscutible, manifestándose por medio de incesantes retornos y rectificaciones de opinión razonadas.

2. *Ursprung und Anfaenge,* t. II, p. 418 y sig., 1921.

Los florilegios de prodigios análogos, compilados según recetas del método comparatista menos refinado, tienen (por interesantes que ellos sean) el defecto común de esfumar u omitir todo lo que separa, y exagerar todo lo que aproxima. Y a veces, es tal la pobreza y fragilidad de los materiales confrontados (cuya vena reaparecerá en los apócrifos), que, a pesar suyo, vienen a deponer en favor de la hermosura limpia y sencilla grandeza de los relatos evangélicos. Porque, según el antiguo proverbio provenzal, hay casos en que "hasta el diablo acarrea piedras".

## 3. Los Milagros y la Misión de Jesús

La relación entre las obras prodigiosas de Jesús y su misión es cosa visible. Los milagros que Dios operaba en favor suyo y los que el Maestro hacía para recompensar la fe de los que creían en él,[1] se ordenaban claramente a esto, Así, el caso del Centurión, cuyo siervo fué curado a distancia; así los ciegos de Jericó, y esta pobre mujer sirofenicia[2] cuya incansable perseverancia arrancó a Jesús un grito de admiración.

Si alguien dice que la conexión entre estos hechos y la legación divina, por segura que sea, permanece implícita, véanse otros casos donde se halla expresa. La envidia de los escribas los inducía a interpretar torcidamente la pretensión de Jesús de perdonar los pecados. Pero El pregunta:

> "¿Qué es más fácil, decir al paralítico, tus pecados te son perdonados, o decir, levántate, toma tu camilla y vete? Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene potestad para perdonar los pecados en la tierra: Yo te lo digo (dijo al paralítico), levántate, toma tu yacija y vuelve a tu casa."[3]

En otra ocasión los discípulos que permanecieron con el Bautista estaban preocupados por los milagros de Jesús.

1. Mc., II, 1-12 y paral.; v, 22-43 y paral.; Mt., VIII, 5 y sig.; Mt., xx, 29 y sig.
2. Mc., VII, 26 y sig. y paral.
3. Mc., II, 9-10.

Los discípulos de Juan le pusieron (estando en la cárcel) al corriente de todo esto (los milagros obrados por Jesús y el efecto producido: los testigos de estas maravillas estaban atemorizados y daban gloria a Dios, diciendo: Un gran profeta ha surgido entre nosotros, y ¡Dios ha visitado a su pueblo!, y no se hablaba más que de él en toda la Judea). Entonces, llamando a dos de sus discípulos, Juan los envió al Señor con esta pregunta:

¿Eres tú el que ha de venir[1]
o esperamos otro?...

En esta hora misma curó a varios enfermos, librándoles de sus llagas, de los espíritus malignos, y a muchos ciegos les dió la vista. Después respondió: Id y decid a Juan lo que habéis oído y visto:

*Los ciegos ven,* los cojos andan,
los leprosos quedan limpios, los sordos oyen;
los muertos resucitan y *los pobres son evangelizados.*
Y, ¡bienaventurado el que no se escandalizare de mí![2]

La última frase sugiere, y esta impresión está confirmada por otros textos, que las maravillas de Jesús desconcertaban a muchos —que no eran, propiamente, adversarios, pues que los discípulos de Juan deben precaverse contra esta tentación. Aquellos milagros parecían demasiado sobrios, un poco incoloros; se esperaban prodigios más ostentosos y detonantes, en forma que toda vacilación, toda dubitación, fuera imposible. Desvaneciendo esta ilusión, el Maestro apela abiertamente a la cualidad de sus obras que responde al retrato auténtico del Mesías, tal como figura en los profetas.

Juan, más aún que sus predecesores sinópticos, hace resaltar este trazo. Refiere, por ejemplo, que antes de resucitar a Lázaro,

Jesús levantó los ojos y dijo: "Padre, te doy gracias por haberme oído. Yo sabía que siempre me oyes, pero lo digo por la muchedumbre que me rodea, para que crean que tú me has enviado."[3]

1. Ὁ ἐρχόμενος, en el sentido absolutamente fuerte de la expresión. Aquel cuya venida interesa más que nada, el Mesías. En otras partes, se expresa esta misma idea así: El que viene *en el nombre del Señor.*
2. Lc., VII, 18-23; Mt., XI, 2-6; Is., LXI, 1.
3. Jo., XI, 41, 42. Sobre el testimonio de las obras, explícitamente invocado, Jo., V, 36; X, 25; XIV, 12; XV, 24; XX, 30.

A decir verdad, la cosa era natural y manifiesta. Amigos y enemigos, judíos y gentiles, discípulos y émulos, sencillos y doctos, podrán discrepar sobre la interpretación de los hechos, pero están de acuerdo en admitir su relación estrecha con la misión de Jesús. Las turbas de Galilea,[1] no juzgan, a este propósito, de otro modo que las de Judea.[2] Un mendigo, como el ciego de nacimiento, enuncia tan claramente esta conexión[3] como otras personas más instruídas: Nicodemus,[4] los amigos de Lázaro,[5] el oficial de Cafarnaún,[6] el Centurión del Calvario.[7] En realidad, si se ha creído a Jesús, se debe en gran parte a los milagros que obró.

Sería inútil insistir, si no se presentara una dificultad sería, tanto más notable cuanto, al examinarla de cerca, se torna, según la observación de Newman transcrita más arriba, en argumento positivo. "Dos rasgos de la más antigua tradición, dice W. Heitmüller, nos suministran dos normas históricas inatacables" para reducir a sus justas proporciones la extensión y alcance de lo milagroso en el Evangelio. Son los pasajes en que Jesús rehusa un signo del cielo a los fariseos que se lo piden; y la frase de Marcos: "Jesús no pudo hacer allí (en Nazaret) ningún milagro, sino es curar a algunos enfermos imponiéndoles las manos. Y él estaba maravillado de la incredulidad de ellos".[8]

Para hacer valer esta objeción no hay como citar los dichos del que la ha popularizado, Juan Jacobo Rousseau: "¿La prueba de su misión por el milagro?—¡No sólo Jesús no la dió, sino que la rehusó expresamente!"

Leed a este fin la historia entera de su vida; escuchad sobre todo su propia declaración: es tan decisiva, que no deja lugar a réplica.

Estaba ya muy adelante su carrera cuando los fariseos, viéndole

1. Mt., xv, 30 y sig. y paral.; Jo., vi, 14.
2. Jo., vii, 31.
3. Jo., ix, 16 y 32, 33: "Desde que el mundo existe no se oyó decir que alguien haya abierto los ojos de un ciego de nacimiento: si éste no viniese de Dios, no hubiese podido hacer (cosa semejante)."
4. Jo., iii, 2.
5. Jo., xi, 45; xii, 11.
6. Jo., xiv, 53.
7. Mc., xv, 39: "Y, viéndole que estaba ya muerto, el centurión que estaba de pie, frente a él, dijo: "¡Verdaderamente este hombre era hijo de Dios!"
8. *RGG*, t. iii, col. 372; Mc., viii, 11 y sig. y paral.; Mc., vi, 5-6; Mt., xiii, 58.

hacer buenamente de profeta entre ellos, tuvieron la ocurrencia de pedirle un milagro. A esta demanda, ¿qué debía haber contestado Jesús, según vuestros señores (los teólogos de Ginebra)? Me pedís un milagro, ahí tenéis ciento: Caná, el centurión, el leproso, los ciegos, los paralíticos, la multiplicación de los panes, toda la Galilea, toda la Judea depone en mi favor. Esos son mis signos."

Pero en vez de esta respuesta que Jesús no dió, ved, Señores, la que dió: "La generación mala y adúltera busca un signo, y no se le dará otro que el de Jonás, profeta". Y, volviéndoles la espalda, se fué.[1]

No se puede dar al segundo pasaje sino un sentido que se refiera al primero. Pero en el primer pasaje en que se le pide un signo, un milagro, Jesús dice positivamente que no se les dará. Luego el sentido del segundo pasaje no indica ningún signo milagroso.[2]

Aunque es sofístico y confunde, con toda clase de signo milagroso, "los signos en el cielo", los prestigios deslumbrantes, que no dejan sitio a la buena voluntad ni a la fe meritoria, reclamados por los fariseos, el pasaje de Rousseau no deja de ser perentorio. Se podía reforzar la tesis recogiendo en el cuarto evangelio[3] las palabras que van en esa misma dirección. "Si no veis prodigios y signos, ¿no creeréis?" Y "bienaventurados los que no vieron y creyeron".[4] Se alegaría, en fin, que, con frecuencia, sobre todo al principio de su ministerio, el Maestro cerró la boca a los miraculados que querían proclamar su curación.[5] ¿No era esto ir contra su designio si quería autorizar su misión por obras milagrosas?

Esta dificultad lo es sólo para aquellos que no han comprendido la economía de la manifestación mesiánica, tal como la expusimos anteriormente. Pero no la hemos de pasar de largo: el estudio de estos textos arroja una luz nueva para conocer el alma de Jesús.

Procuremos, más bien, abarcar en toda su amplitud los hechos que nos oponen. Es verdad, Jesús se ha negado constantemente a realizar determinada clase de milagros; es ver-

1. Mc., VIII, 12; Mt., XVI, 4. He refundido estos dos pasajes, a fin de abreviar. Mas, he conservado la distinción esencial a la cuestión (*Nota de Rousseau*).

2. J. J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, 1.ª parte, 3.ª Carta.

3. Jo., IV, 48.

4. Jo., XX, 29.

5. Mc., I, 34, 44; III, 12; VII, 36; VIII, 26 y paral., especialmente Mt., XII, 16.

dad que en los mismos que concede, se puede notar una doble restricción o, si se quiere, una doble limitación. Ni un milagro siquiera que autorizara de rechazo la noción carnal y aparatosa del Reino de Dios. Ni un milagro que no sea un signo proporcionado a las disposiciones de los oyentes y, por tanto, en cierta medida, limitado por ellas. En Nazaret, el Señor hará pocos milagros, por la incredulidad de sus paisanos: "no podía hacer allí sino muy pocos milagros". Palabras admirables del evangelista, tanto más, cuanto menos rebuscadas, y nos revelan hasta el fondo la cualidad espiritual y religiosa del poder taumatúrgico de Jesús. Que no se imagine, pues, una fuerza inconsciente, una potencia de acción sin freno ni objetivo. El Salvador no impone ni la fuerza bienhechora que cura ni la luz que salva.

La divulgación de los hechos maravillosos está también limitada, subordinada, como lo demás, por el mismo título que la enseñanza y las parábolas, a la marcha progresiva y deliberadamente graduada, de la manifestación total. ¿No debía ser así? ¿Por qué lo milagroso habría de ser aberrante y escapar ello sólo al plan prividencial? Hay aquí una intención manifiesta de corregir no sólo la noción entonces corriente del milagro, sino también la de la fe que nace del milagro contemplado, o se acrecienta a su contacto. ni este es un prodigio abrumador, que se impone como un trueno, dispensando al candidato del Reino, de las preparaciones obligadas: pureza de corazón, sinceridad, buena voluntad; ni aquélla es una luz cruda, violenta, haciendo dicernibles para todos, sin atención a sus disposiciones íntimas, las realidades de orden sobrenatural.

Esta discreción constante, estas limitaciones impuestas desde dentro, y no desde fuera, marca de sabiduría y no confesión de flaqueza,[1] confieren a los milagros evangélicos un carácter único, y a las narraciones que los relatan, un sello de historicidad sin par. Porque eso es lo propio de las superfetaciones posteriores, el embellecimiento, la exageración ornamental, el afán por lo ostentoso, lo irrecusable, lo inaudito. Las obras de Jesús, tal como se nos describen, son, por el contrario, tán modestas, tan espirituales,

1. Dan testimonio de ello los textos más claros: Mt., IV, 3 y sig.; XXVI, 53.

tan mortificadas, que interpretan la vida y las enseñanzas del Maestro sin sacarlas de la historia, de lo real, de todo lo que sabemos por otros conductos del Santo de Dios.

### 4. Realidad de los Milagros

Numerosos hechos extraordinarios, ciertamente ligados con la misión divina de Jesús de Nazaret figuran en historias de valor reconocido: sea lo que fuere de tal pormenor o de tal episodio en particular, su realidad global se impone a un buen espíritu. Falta decidir, después de esto, si estos fenómenos maravillosos, llamados por nosotros milagros, merecen realmente tal nombre. ¿Es cierto, en estos casos, que se ha dado "un efecto que excede la fuerza natural de los medios allí empleados"?[1] Esta conclusión, ¿puede sostenerse aún, frente a las objeciones sutiles que en nuestro tiempo se sacan de las fuerzas naturales, aun no bien conocidas, de la sugestión y *de la fe que sana*? En fin, el conjunto de obras prodigiosas de Jesús, dado que se reconozcan sobrehumanas, ¿es bastante noble, espiritual y puro, para que podamos ver en él un signo, un sello divinamente impreso a la misión del Hijo del hombre?

#### *Lo milagroso tal como se presenta en el Evangelio*

A una selección de prodigios, tomados de aquí y de allá y yuxtapuestos, será preferible, sin duda, una serie de hechos transcrita de uno de nuestros evangelios, sin interrupción u omisión notable. Así la parte de presentación se reducirá al mínimum.[2]

En el comienzo de la predicación del Señor, en Cafarnaún, junto al lago de Tiberíades,

> Había en la sinagoga un hombre poseído por el espíritu del demonio impuro y gritaba desaforadamente: "¿Qué tienes que ver tú, Jesús de Nazaret, con nosotros? Has venido a perdernos; ya

1. Pascal, *Pensées*, t. XIII; ed. Brunschvicg *maior*, t. III, p. 242.
2. Luc., IV, 33; IX, 18. En estos capítulos del tercer evangelio, omitimos los hechos y los discursos no relacionados directamente con lo milagroso.

sé quién eres: el Santo de Dios". Y Jesús le increpó diciendo: "Cállate y sal de ese hombre". Y echándolo por tierra, allí en medio, salió el demonio de él sin hacerle ningún daño. Y todos se llenaron de espanto y se decían: "¿Qué es esto? Manda con autoridad y con poder a los espíritus inmundos y salen".[1]

Inmediatamente después, levantándose Jesús,

salió de la Sinagoga y entró en casa de Simón. Pero su suegra tenía una fiebre elevada, e intercedieron por ella. El se inclinó sobre ella y mandó a la fiebre: y en seguida la dejó. Y ella, levantándose, los servía.

Y al ponerse el sol todos los que tenían enfermos de varias dolencias los traían a él, y él imponía las manos a cada uno y los curaba. Y salían los demonios de muchos clamando y diciendo: "¡Tú eres el Hijo de Dios!" Y amenazándoles no les dejaba hablar porque sabían que él era el Cristo.[2]

Después de una instrucción hecha desde la barca de Simón a la muchedumbre reunida en la orilla.

dijo a Simón: "Mar adentro, y arrojad vuestras redes para pescar". Y, respondiendo Simón, dijo: "Maestro, toda la noche trabajando, y no hemos podido sacar nada, pero en tu nombre echaré la red". Y habiéndolo hecho, cogieron tal multitud de peces, que las redes se rompían. E hicieron señas a sus compañeros para que vinieran con su barca a prestarles ayuda. Y vinieron y llenaron las dos barcas, de tal modo, que casi se hundían. Al ver esto, Simón Pedro se echó a los pies de Jesús diciendo: "Apártate, Señor, de mí, que soy hombre pecador". Porque el estupor se apoderó de todos ellos ante aquella captura de peces, lo mismo que de Santiago y Juan hijos del Zebedeo, que eran compañeros de Simón.

Pero Jesús dijo a Simón: "No temas, desde hoy serás pescador de hombres". Y sacadas las barcas a tierra, lo dejaron todo y le siguieron.

Y sucedió, cuando estaban en uno de aquellos pueblos (riberas del lago) que un hombre lleno de lepra, viendo a Jesús cayó en tierra prosternado y le suplicó diciendo: "Señor. si quieres puedes limpiarme". Y extendiendo la mano le tocó diciendo: "Quiero, queda limpio". Y al instante le abandonó la lepra. Y Jesús le mandó que no lo dijera a nadie... Mas, cada día aumentaba su renombre

1. Lc., IV, 33-37.
2. Lc., IV, 38-41.

y las gentes acudían para oírle y ser curados de sus enfermedades. Jesús, empero, procuraba alejarse al desierto y allí oraba.

Y un día enseñaba sentado y había allí fariseos y doctores venidos de todos los poblados de Galilea y Judea y de Jerusalén; y la virtud del Señor le incitaba a curar. Y unos hombres traían en una camilla un paralítico y no sabían por donde ponerlo delante de él a causa de la muchedumbre, y subiendo al tejado practicaron un agujero y lo bajaron en su lecho, colocándolo en medio, delante de Jesús. Y él, viendo la fe de aquellos, dijo: "Hombre, tus pecados te son perdonados". Y los escribas y fariseos comenzaron a razonar diciendo: "¿Quién es éste que habla blasfemias? ¿Quién puede perdonar los pecados sino Dios?" Pero Jesús, conociendo sus pensamientos, les dijo: "¿Qué es lo que pensáis dentro de vuestros corazones? ¿Qué es más fácil decir: tus pecados te son perdonados o decir levántate y anda? Mas, para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene poder en la tierra, de perdonar los pecados —dijo al paralítico: Yo te lo digo, levántate, toma tu lecho, y vete a tu casa". Y al instante se levantó, a la vista de todos, tomó su camilla y se marchó dando gracias a Dios.[1]

Un poco más tarde, un hombre con la mano seca fué curado por un simple mandato suyo, en la sinagoga, un sábado.[2] Después viene la elección de los Doce.

Y bajando con ellos acampó en un lugar agreste con un grupo numeroso de discípulos y una gran multitud del pueblo de toda la Judea y Jerusalén y de la marina de Tiro y de Sidón. Habían venido para oírle y ser curados de sus enfermedades, y los que estaban atormentados por espíritus impuros, eran curados. Y todos querían tocarlo porque de él salía una virtud que los sanaba a todos.[3]

Después del gran discurso que sigue y la vuelta junto al lago, se supo que un centurión tenía un criado, que estimaba mucho, en el último extremo. Representaron al Maestro: este centurión es amigo de Israel, hasta ha construído una sinagoga. Mientras Jesús se dirige a casa del oficial, los amigos del solicitante se presentan en su nombre diciendo:

"Señor, no te molestes en venir, porque yo no soy digno de que entres en mi casa. Yo mismo no me atrevo a ir a ti; pero di una

1. Lc., v, 4-26.
2. Lc., vi, 6-12.
3. Lc., vi, 17-19.

palabra y mi siervo será curado. Porque yo soy hombre constituído en dignidad y tengo soldados a mis órdenes, y digo a uno: ve, y va; y a otro, ven, y viene; y a mi siervo: haz esto, y lo hace".

Oyendo esto, Jesús admiró a aquel hombre, y volviéndose a la muchedumbre que le acompañaba, dijo: "Os declaro que ni en Israel he hallado tanta fe". Y regresando los enviados, al llegar a casa encontraron al que había estado enfermo, en completa salud.

En seguida se dirigió a una ciudad, llamada Naim, y sus discípulos y mucha gente iban con él. Y al acercarse a las puertas de la ciudad, he aquí que llevaban a enterrar al hijo único de una viuda y muchos del pueblo que la acompañaban. Al verla Jesús, movido a compasión, le dijo: "No llores". Y acercándose al féretro, le tocó (y los portantes se pararon) y dijo: "Joven, a ti te digo, levántate". Y al momento se levantó y empezó a hablar. Y lo entregó a su madre. Y el temor se apoderó de todos y dieron gloria a Dios.[1]

Sigue, con los enviados del Bautista, la entrevista que ya hemos descrito, durante la cual Jesús obró muchos milagros.

Y acaeció un día, que subió a una barca con sus discípulos y les dijo: "Pasemos al otro lado del lago", y ellos entraron, avanzando por medio del mar. Mientras navegaban, él se durmió. Y bajó el torbellino sobre el lago y la barca hacía agua y estaban en peligro. Acercándose le despertaron diciendo: "Maestro, sálvanos, que perecemos". Y él, levantándose increpó al viento y a la tromba de agua y se acallaron y sobrevino la calma. Y a ellos les dijo: "¿Dónde está vuestra fe?" Los cuales, atemorizados y maravillados, se decían unos a otros: "¿Quién es éste a quien el viento y el mar obedecen?"

Luego abordaron en la región de los gerasenos que está frente a Galilea. Y habiendo tomado tierra, le salió al encuentro un hombre que estaba poseído del demonio; hacía mucho tiempo que no usaba vestidos ni habitaba en las casas, sino en los sepulcros. Este, al ver a Jesús, comenzó a gritar y cayó a sus pies diciendo: "¿Qué tengo que ver contigo; Jesús, Hijo del Dios altísimo? Te ruego que no me atormentes". Porque había mandado al espíritu impuro salir de aquel hombre (pues, muchas veces se apoderaba de él. Y guardaba al hombre atado con cadenas, de pies y manos; pero rompiendo sus hierros, era empujado al desierto por el demonio), Jesús le preguntó: "¿Cuál es tu nombre?" Y é respondió: "¡Legión!", porque

1. Lc., VII, 6b-17.

habían entrado muchos demonios en él; y ellos le rogaban que no los mandase al abismo.

Y como hubiera cerca una piara de cerdos paciendo en el monte; y le pedían que los dejara entrar en ellos, Jesús se lo permitió. Saliendo del hombre, entraron los demonios en los puercos, y toda la piara se precipitó por un derrumbadero escarpado, en el mar, y allí se ahogaron. Al ver esto los porqueros, echaron a correr y lo anunciaron a la ciudad y lugares próximos. Vinieron de allí para enterarse de lo sucedido y encontraron, a los pies de Jesús, vestido y sentado, al hombre del que habían salido los demonios; y quedaron asombrados. Y los que lo habían presenciado les contaron cómo había sido curado el poseso.[1]

Bajo la impresión del miedo y quizás más sensibles de lo razonable a la pérdida material, las gentes de Gerasa suplicaron al Maestro se alejara de aquellos contornos. Con todo y poner de relieve la maleficencia de los demonios, esta pérdida estaba, sin embargo, más que compensada por la liberación del temible energúmeno. Desnudo, rugiendo, arrastrándose por los sepulcros, este desgraciado que era ya imposible aprisionar constituía un peligro público. Pero ya lo podían contemplar todos convenientemente vestido, vuelto a la dignidad humana, y a los pies de su libertador.[2]

Retorna Jesús a la orilla galilea del Tiberíades, donde le recibió gozosa una multitud que le aguardaba, y

he aquí que llega un hombre llamado Jairo, que era jefe de la sinagoga. Echándose a los pies del Señor, le ruega vaya a su casa porque tiene una hija única, de unos doce años, que se muere por momentos.

Cuando Jesús se encaminaba allá, la muchedumbre le estrechaba y casi le sofocaba. Mas una mujer que padecía flujos de sangre hacía doce años y a quien nadie había podido curar, se acercó por detrás y tocó la orla de su manto, y al instante cesó el flujo. Y dijo Jesús: "¿Quién me ha tocado?" Como todos se excusaban, dijo

1. Lc., VIII, 22-36.

2. El comentario más significativo de este episodio es, tal vez, la novela de Fedor Dostoiewsky, *Les Possédés*, 1871, que lleva justamente por epígrafe Lc., VIII, 32. El autor, a través de una intriga bastante espinosa, pero llena de vigor, encarna en ella las fuerzas maléficas, anárquicas, diabólicas, de ciertos agentes de revolución que fijan, por decirlo así, en ellos los fermentos mórbidos de un cuerpo social; en este caso, de Rusia. La eliminación de estos "cerdos" devuelve la salud a un país, y "entonces", el enfermo, libertado, curado, se echará a los pies de Jesús". La lección es más sorprendente, toda vez que Dostoiewsky mismo no había sido exento de la persecución de la autoridad.

Pedro: "¡Maestro, las turbas te estrujan y oprimen! Pero Jesús insistió: "Alguien me ha tocado, porque yo he sentido una virtud que salía de mí". La Mujer, viéndose descubierta, vino temblando a echarse a sus plantas y contó delante de todos por qué le había tocado y cómo fué sanada al momento. Y él: "Hija mía, tu fe te ha salvado, vete en paz".

Estaba todavía hablando, cuando llega uno de casa del jefe de la sinagoga y dice: "Tu hija es difunta, no hay para qué importunar más al Maestro". Oyéndolo Jesús, dijo al padre: "No temas, cree solamente y será salva". Llegado a la casa, no dejó entrar con él más que a Pedro, Santiago y Juan y el padre y la madre de la niña. Entretanto todo el mundo lloraba y plañía a la difunta. El dijo: "No lloréis, porque no está muerta la niña, sino dormida". Y se burlaban de él, sabiendo que estaba muerta. Pero él, tomándola de la mano, la interpeló diciendo: "¡Niña, levántate!" Y volvió su espíritu, y se levantó en seguida, y Jesús ordenó le dieran de comer. Sus padres estaban embargados de estupor; mas él les prohibió que dijeran a nadie lo sucedido.

Habiendo convocado a los Doce, les dió virtud y poder sobre todos los demonios y para curar las enfermedades. Y los envió a predicar el Reino de Dios...

De vuelta, los apóstoles le refirieron lo que habían hecho. Y tomándolos consigo se los llevó aparte en dirección de Betsaida. Pero las muchedumbres, habiéndose dado cuenta, le siguieron, y él los acogió hablándoles del Reino de Dios y curando a los que lo necesitaban.

Pero comenzaba a declinar el día, y acercándose los Doce le dijeron: "Despide a esta gente, que vayan a las aldeas y las casas de campo a buscar albergue y alimentos, porque aquí estamos en un lugar desierto y solitario". El les dijo: "Dadles vosotros a comer". Pero ellos: "No tenemos más que cinco panes y dos peces... ¡a no ser que vayamos nosotros mismos a comprar para esta muchedumbre!..." Porque había allí unos cinco mil hombres.

El dijo a sus discípulos: "Haced que se sienten por grupos de unos cincuenta". Y lo hicieron así. Y él, tomando los cinco panes y los dos peces, levantando los ojos al cielo, los bendijo y los partió y los dió a los discípulos para distribuirlos entre la gente. Y todos comieron hasta saciarse y se recogieron de restos: doce espuertas.[1]

Esta serie de milagros, que se acumula en menos de seis capítulos de uno de nuestros evangelios permite una discusión de las partes. Se habrá advertido seguramente

1. Lc., VIII, 41-56; IX, 1, 10-17.

el lugar considerable que ocupa, en la actividad milagrosa del Señor, la lucha contra los malos espíritus. No parecerán, por consiguiente, inoportunas algunas explicaciones sobre este punto.

*Las expulsiones de demonios.*

La creencia en los demonios ocupa tal lugar en el mundo antiguo, que un excelente erudito ha podido escribir que en su sola historia, se refleja todo el espíritu helénico.[1] Esto es lo mismo que afirmar su complejidad y lo difícil que es una descripción precisa y concreta. En el tiempo apostólico, la noción de δαίμων, orientada ya hacía mucho tiempo por Homero y Hesiodo en sus direcciones esenciales, elaborada por los filósofos y los poetas, enriquecida y alterada por la superstición popular, había llegado a su pleno desarrollo. Celestes o infernales, sin carácter moral, sin relieve personal acusado, participando todos, aunque desigualmente, en el poder supremo que regula el destino humano y cuyos instrumentos e intérpretes son, los *daimones* se dividen en dos grandes clases, los "buenos" y los "malos" demonios — o lo que debe entenderse más bien: bienhechores, portadichas; o malhechores y nefastos. Sea cualquiera el orígen que se les atribuya: dioses decaídos, semidioses, muertos desencarnados, genios tutelares de una raza o de un hombre, de una profesión o de una ciudad, se les concebía como fuerzas con las que era necesarrio contar, ya que convenía apaciguarlos y volverlos propicios, si eran temibles; o a fuer de detentores de energías sobrehumanas, se intentaba hacerlos servir, por la imploración, el engaño o la violencia, a fines determinados.

A estas imágenes inciertas, surgidas del viejo fondo helénico, y a las cuales, las letras y la filosofía griega aseguraban un dilatado imperio en el mundo mediterráneo, otras figuras análogas e innumerables se habían yuxtapuesto o amalgamado, viniendo de las tierras clásicas de la magia: Egipto, Babilonia, Persia o Tracia. Y si el demonismo egipcio, y si la angelología irania ofrecían ciertas formas rela-

1. J. A. Hild, *Daemon,* en *DAGR,* II, 1, p. 9 *b.*

tivamente nobles, las que traía el viento que soplaba de Babilonia a través de la Siria, eran, de ordinario, impuras y maléficas.

La Tierra Santa, situada en el centro de estas influencias, sitiada al norte por el helenismo, limítrofe y largo tiempo tributaria de dos civilizaciones-madres, asentadas sobre los ríos divinos: el Nilo, al oeste, el Eufrates y el Tigris al este, no podía escapar al contagio. Después de la Cautividad principalmente, habiéndose relajado la antigua severidad que condenaba como crimen capital el comercio con los demonios y denunciaba un sabor idolátrico[1] en todo lo que rozaba con él, las ideas corrientes en Babilonia,[2] donde se suponía espíritus malignos en el origen de casi todas las enfermedades, fueron abriéndose camino en el pueblo de Dios, llevando con ellas la creencia de que se podía contrarrestar o neutralizar, por ciertos procedimientos, la acción de los malos demonios. Le atribuían globalmente al rey Salomón las fórmulas más poderosas y bajo su patronato se colocaba también, según testimonio de Josefo, la designación de una raíz cuyo empleo reforzaba la energía de los exorcismos.

El monoteísmo instransigente de Israel no había permitido a estas creencias degenerar como sucedió en otras partes, o en el grado que en otras partes, en superstición. Sobre todo, la austeridad antigua, cuyos anatemas perpetuaba la Ley imponía al demonismo palestinense un carácter moral acusado. Los espíritus se repartían en clases bien definidas, y su acción, buena o mala, diabólica o angélica, no era jamás demoníaca[3] en el sentido semiprofano de la palabra, a saber, de simple inspiración, sin cualidad definida. "Mal-

1. Deut., XVIII, 10-11; II (IV) Reg., XXI, 6; II Paral., XXXIII, 6; Is., XLVII, 9, 12; Jer., XXVII, 9 y sig.; Mich., V, 11 y sig., etc. Véase L. Blau, *Das Altjüdische Zauberwesen* (Estrasburgo, 1898), resumido por el autor, *JE*, t. VIII, p. 255 y sig. Acerca de la magia en Israel en los tiempos posteriores, véase E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*[4], t. III, pp. 414-420; M. Gaster en *ERE*, t. VIII, p. 300 y sig.; Strack y Billerbeck, *Altjüdische Daemonologie*, en *KTM*, t. IV.

2. R. Campbell Thompson, *Devil and Evil Spirits of Babylonia* (Londres, 1904, 1905): *Semitic Magie*, 1908: *Demons and Spirits* (*Babyl.*) en *ERE*, t. IV, p. 568. Véase también los *Bulletins des Religions Assyriennes et Babiloniennes* de Alberto Condamin, en *RSR*, especialmente t. XIII, p. 92 y siguientes, 1923.

3. Sobre esta noción de *demónico*, distinta de *diabólico*, véase Rud. Otto, *Das Heilige*, ed. inglesa (Harvey, 1924), pp. 126 y sig. y 155 y sig. Goethe la ha desarrollado con predilección, y ella es, a la vez, diferente de la noción judía y cristiana, donde tiene un carácter moral definido, y de la no-

vados, impuros", los demonios son incapaces de todo bien aunque sea de servir de instrumento en una curación prodigiosa.[1] Pueden prestarse a ciertos pactos limitando su actividad visible, pero sólo ésta; tales prácticas sombrías se saldarán siempre por un mal más grande, y están excluídas de los exorcismos lícitos.[2]

Estos últimos se habían multiplicado, en efecto, con la misma idea, de que muchas enfermedades, por ejemplo, las que acarreaban convulsiones, agitaciones frenéticas, trastornos mentales manifiestos, eran obra de los malos espíritus.[3] Para curar a estos lunáticos, demoníacos o energúmenos, que se consideraban posesos, se había establecido una terapéutica especial, mezcla de empirismo, de religión y de magia. Jesús alude a estas curas,[4] intentadas con frecuencia por los hombres de su tiempo en Israel y fuera de Israel.

Más arriba hemos visto como el mismo Jesús procedió con frecuencia a la liberación de los posesos.[5] Los infortu-

ción helénica o pagana, propiamente supersticiosa, de un carácter religioso definido, de la δεισιδαιμονία.

1. Después de la predicación de Jesucristo, que siguió a la curación del ciego de nacimiento, los oyentes se dividen: "Muchos de ellos decían: Hay en él un demonio y delira ¿por qué le escucháis? Otros decían: Estas palabras no son las de un poseído; *¿por ventura un demonio puede abrir los ojos de los ciegos?"* Jo., x, 20-21.

2. Mc. III, 22 y sig.; Mt., XII, 24 y sig.; Lc., XI, 15.

3. J. Smit, *De Daemoniacis in historia evangelica,* pp. 146-172 (Roma, 1913). Ya reconocieron y explicaron el hecho Dom Calmet, a principios del siglo XVIII, en las *Dissertations* que acompañan sus Comentarios, publicados entre 1707 y 1716, y antes de él, Juan Lightfoot el viejo, en sus *Horae Hebraicae et Talmudicae,* publicadas en Cambridge y Londres, entre 1658 y 1678 (véase la edición de R. Gandell, t. II, p. 249, Oxford, 1829).

4. Mc., III, 22; Mt., XII, 27; Lc., XI, 18-19. Jesús habla aquí *ad hominem,* sin entrar a fondo sobre el valor de los medios puestos en acción. Sus adversarios, obligados a reconocer la eficacia de sus intervenciones cerca de los posesos, atribuían esta eficacia a un pacto hecho con un jefe de demonios, muy malo, Belzebú (sobre Belzebú, véase Strack y Billerbeck, *KTM,* t. I, pp. 631 y 632; y J. Klausner, *Jesus of Nazareth,* p. 272, 1925). "Mas, vuestros discípulos (lit.; vuestros hijos) también pretenden echar los demonios, y tal vez, eficazmente, responde Jesús. ¿En nombre de quién? ¡Ellos serán, pues, los primeros en retorcer contra vosotros esta interpretación siniestra!" Por otra parte, Mc., IX, 38-40, el Maestro prohibe que se opongan a la expulsión de los demonios, practicada, en su nombre, por un exorcista no facultado.

5. Sobre la cuestión en general, véase W. Menzies Alexander, *Demonic Possession in the New Testament* (Edimburgo, 1902); E. Mangenot, *Démon dans la Bible et la Théologie juive,* en *DTC,* t. IV, 1, col. 322-339, 1911; A. Titius, *Ueber Heilung von Daemonischen im Neuen Testament,* en *Festschrift für Bonwetsch,* pp. 25-47 (Leipzig, 1918). La obra que a todas aventaja en mucho es la de J. Smit, *De Daemoniacis in historia evangelica* (Roma, 1913), que verdaderamente abarca toda la cuestión. Sobre el lado filosófico, Ed. Ingram Wathin, *The Philosophy of Mysticism,* pp. 237-240 (Londres, 1920).

Las colecciones de prodigios, judíos y paganos, editados por Pablo

nados que él libertaba así, ¿eran simplemente enfermos: epilépticos agitados, grandes neuróticos indebidamente clasificados entre las víctimas de los maléficos espíritus? Gran número de críticos modernos lo han creído así y todos aquellos para quienes la existencia y acción de espíritus separados es un escándalo o un imposible, deben naturalmente explicar así los textos, si esto se llama explicarlos. Unos admitirán, pues, que el Maestro ha compartido en esta materia las ideas y errores de su tiempo y que creyó de buena fe librar del Maligno a aquellos desgraciados, cuyo estado físico alivió o transformó gracias a su ascendiente moral y a su prestigio bienhechor. Otros estiman que el Salvador, sabiendo a qué atenerse por su cuenta, se habría prestado, por un fin de caridad, a un error inofensivo. Algunos, por último, hacen recaer toda la confusión sobre los evangelistas y sólo sobre los evangelistas.

Ninguna de estas maneras de ver, ni la primera ni las otras, más respetuosas, pero todavía arbitrarias y gratuitas, hace justicia a los textos. La cuestión, nótese bien, no es de vocabulario. Que conforme al lenguaje de su tiempo, que reflejaba la concepción según la cual un grupo de enfermedades era considerado como de origen diabólico, los evangelistas hayan calificado de "demoníacos" y de "energúmenos" o de "lunáticos" a simples enfermos, esto no sería de extrañar ni habría porqué negarlo *a priori*. Allí se encontraría el *pendant* de expresiones bíblicas, muy difundidas, que referían inmediatamente a Dios, excluyendo lo que nosotros llamamos causas segundas, toda clase de bien, aun aquel que se obra por intermediarios naturales, como una enfermedad curada con remedios apropiados, o el éxito de una empresa hábilmente concebida y ejecutada. Lo que hace insostenibles las explicaciones de los críticos liberales, fundadas en una confusión entre enfermos y posesos son menos las expresiones del Evangelio que el conjunto de lo que narra, y en primer lugar, el lenguaje y la actitud de Cristo.

Desde el principio de su ministerio Jesús midió sus armas

Fiebig, cuya comparación con los milagros del Nuevo Testamento resulta muy instructiva, concede lugar amplio a la expulsión de demonios. Véase P. Fiebig, *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentl. Zeitalters; Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des N. T. zusammengestellt*[2], Bona, en los *Kleine Text* de H. Lietzmann, n. 78, 79. Véase, en particular, en el último opúsculo, n. 6, 18, 20, 22.

con una potencia espiritual que intentó, por vía de seducción y de intimidación, desviarlo de su misión divina.[1] Por misterioso que permanezca este episodio en muchos de sus pormenores, prueba con bastante fuerza el pensamiento del Maestro respecto de la existencia e intervención de Satán, que llega hasta la acción directa y física.

Esta iniciativa maligna no perdona a los discípulos como tampoco al Maestro.

> Simón, Simón, he aquí que Satanás os ha reclamado
> para cribaros como trigo,
> pero yo he rogado por ti...[2]

Cuatro hechos mayores figurarán en la doble o triple Sinopsis, no tolerando duda alguna sobre el carácter personal e inteligente de la obsesión diabólica. En la sinagoga de Cafarnaún, "el hombre en poder del espíritu impuro"[3] toma la ofensiva y siente como una quemadura al acercarse el Maestro, y manifiesta su miedo con gritos espantosos, pero también con una potencia de adivinación propia del ángel.

> ¿Qué hay de común entre nosotros, Jesús de Nazaret?
> ¿Has venido para nuestra ruina?
> Yo sé que tú eres el Santo de Dios.

El energúmeno de Gerasa, descrito por Marcos con un realismo vibrante, si es un furioso, no es, en cambio, un enfermo común. El llama a Jesús mucho tiempo antes de la confesión de Pedro: "Hijo del Dios supremo", y antes que Caifás le conjura por Dios; después, forzado a abandonar su presa, el demonio regatea, quiere todavía perjudicar en el abyecto retiro que implora.[4] La liberación de la mujer sirofenicia está referida sólo en substancia; pero la influencia victoriosa de las fuerzas morales en semejante caso está

1. Mc., I, 12-13; Mt., IV, 1-11; Luc., IV, 1-13. Acerca de la tentación, puede verse la monografía de P. Ketter, *Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker* (Munster en W., 1918).
2. Lc., XXII, 31.
3. Mc., I, 23-28; Lc., IV 33-37.
4. Mc., V, 1-20; Mt., VIII, 28-34; Lc., VIII, 26-39.

allí subrayada.[1] Dígase lo mismo del adolescente a quien un demonio lo tenía sordo y mudo: contra espíritus "de esta especie", sólo la oración permite triunfar.[2]

Fuera de estos hechos circunstanciados, todos los relatos de la actividad milagrosa del Salvador[3] mencionan expresamente, junto a los enfermos curados, los posesos liberados. Jesús mismo, si envía a sus discípulos en misión temporal, los inviste del doble poder.[4] El cuarto Evangelio no es menos explícito: comprende incontestablemente la expulsión del demonio entre "las obras de Cristo". Más aún: resume todas éstas en aquélla. "Ahora —declara el Maestro— es el

> juicio de este mundo,
> ahora el príncipe de este mundo será echado fuera,
> y cuando yo sea levantado de la tierra,
> lo atraeré todo a mí".

La lucha final se libra el día de la Pasión. Subiendo Jesús al Huerto de los Olivos les dijo:

> "No os hablaré muy largamente,
> puesto que viene el príncipe del mundo
> —el cual no tiene en mí parte alguna".

Pero virtualmente la batalla está ganada: "el príncipe de este mundo está juzgado". La liberación de los posesos es el anuncio y el principio[5] de este juicio y de esta victoria.

Al lado de estos hechos comprobados colóquese la enseñanza positiva de Jesús, bien describa el poder del demonio y su táctica, bien exponga las maneras de combatirlo y muestre en la obra mesiánica entera la contrapartida triunfal de la empresa del Maligno; y esta última serie de textos no permitirá ninguna verosimilitud a la opinión que interpreta la actitud del Salvador como una acomodación voluntaria a errores, entonces generales, por creerlos inofensivos.

1. Mc., VII, 24-30; Mt., XV, 21-28.
2. Mc., IX, 18-29; Mt., XVII, 14-21; Lc., 9, 37-42. Las versiones siríacas, la Vulgata, y un número de manuscritos griegos, examinados por H. J. Vogels, añaden el ayuno a la oración, como medio eficaz para exorcizar τοῦτο τὸ γένος.
3. Mt., IV, 24; Mc., I, 32, 34, 39; Mt., VIII, 16; Lc., IV, 40, 41; Mc., III, 10; Lc., VI, 17-19; Lc., VII, 21.
4. Mc., III, 15; VI, 7, 12, 13 y paral.; XVI, 15-18.
5. Jo., XII, 31-32; XVI, 11.

Es inútil asimilar una concepción de este género a locuciones calcadas en apariencias. Decir que el sol sale o se pone; hablar de la bóveda del cielo etc..., esto es emplear el lenguaje de todo el mundo, y los más avisados, con razón, continúan usándolo. Pero, ¿se puede establecer una comparación entre modos de hablar que no engañan a nadie y la tolerancia o, mejor, la enseñanza de un error, atribuyendo a seres sobrehumanos graves males de orden físico y la organización en todo el universo del mal moral? Nos encontramos en el terreno religioso o más bien en el mesiánico. Ahora bien, la antítesis joánica,[1] según la cual,

> a este fin ha aparecido el Hijo de Dios
> para deshacer las obras del diablo,

es el eco fiel de la más constante predicación del Maestro:

> Cuando el fuerte armado custodia su castillo
> su bien está seguro.
> Pero si viene uno más fuerte que él y le vence,
> le arrebata su arsenal en que ponía la confianza
> y distribuye sus despojos.[2]

Parábola sorprendente que resume la obra de Jesús tal como él mismo la concebía. "Las obras del diablo" son la mentira en todas sus formas, desde la más homicida a la más impudente. Porque Satanás es enemigo de la verdad, no por naturaleza, pues esto lo substraería a la creación de Dios, sino por caída y depravación orgullosa que le ha hecho salir de la verdad de su estado:

> El no perseveró en la verdad
> porque no hay verdad en él.
> Cuando profiere la mentira, habla de su propia cosecha
> porque es él impostor y padre de la impostura.[3]

Impostor, cuando viene con pretexto de distracción a quitar del corazón del hombre la buena semilla de la verdad sembrada por la predicación evangélica. Padre y patrón de

1. I Jo., III, 8*b*.
2. Lc., XI, 21; véase Mt., XII, 29; Mc., III, 27.
3. Jo., VIII, 44*b*.

la impostura, cuando se desliza durante la noche para infestar de cizaña el campo de Dios. Mentiroso, hasta en el título que se arroga de príncipe de este mundo. No que no sea fuerte: él ha hecho realmente del mundo, tal como aparece, una especie de fortaleza, donde sus bienes parecen estar seguros; una ciudad de la cual es el príncipe; un Reino donde "con mis ángeles",[1] invisibles y visibles, ejerce verdadero imperio. De este imperio, los hombres desgraciados que él posee son los heraldos tanto más elocuentes y dignos de lástima, a veces, porque, siendo niños o adolescentes, son personalmente menos culpables. Y aquí es, sobre este territorio usurpado, sobre esta *irredenta* divina donde Satán se espacia, donde se va a librar y a ganar el primer combate que señala la llegada definitiva del Reino de Dios. El maravilloso poder del Salvador sobre los demonios intrusos es su signo indubitable.

> Pero si yo lanzo los demonios en virtud y por poder divino entonces es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios![2]

Esta venida es un combate singular, duelo formidable, tras el cual, el Maligno, desconcertado y despojado de sus pretendidos derechos, debilitado en el poder que detenta de hecho, será derrotado. Se anuncia un retorno ofensivo, parcialmente victorioso: éste será el lote y el castigo de "aquella generación perversa".[3] Después la lucha proseguirá; durante ella, el jefe del Reino mesiánico y sus súbditos tendrán encuentros incesantes "con el príncipe de este mundo" y sus satélites, pero, al fin, los dejarán fuera de combate.

Esta concepción la comparten los apóstoles. Cuando vuelven de la misión, llenos de alegría y confianza, su pri-

1. Mt., xxv, 41; cf. Apoc., xii, 7, "el Dragón y sus ángeles"; Strack y Billerbeck, *KTM*, t. i, p. 983 y sig.
2. Lc., xi, 20; Mt., xii, 28, substituye el bíblico "dedo de Dios": Ex., viii, 14 y sig., por el más inteligible "espíritu de Dios". Combinando estos dos textos se llega a calificar el Espíritu Santo de "digitus paternae dexterae". Acerca de todo este pasaje, A. Fridrichsen dice en *Le Problème du Miracle dans le Christianisme Primitif*, p. 49, 1925: "Esta conclusión expresa el pensamiento de la Iglesia primitiva, mas, nos da también, indudablemente, la del mismo Jesús. Ella demuestra la gran importancia que, en la época más remota, se atribuía o los exorcismos: son uno de los signos característicos del reino de Dios."
3. Mt., xii, 43-45; Lc., xi, 24-26.

mera manifestación es: "Señor, hasta los demonios se nos someten". Y el Maestro concluía:

Veía yo a Satán caer del cielo como un rayo.
Y he aquí que a vosotros, los Doce, yo he dado poder de *conculcar* [*serpientes* y escorpiones,
y todo el poder del Enemigo;
y nada os podrá hacer daño.[1]

Después, "a esta misma hora", Jesús se estremeció de alegría con el Espíritu Santo y dijo: "Padre, yo te doy gracias".

Reducir toda esta doctrina a una sucesión de metáforas y ver una antítesis en cierto modo literaria, personificando las potencias del Mal para hacerlas más concretas, es atribuir al Salvador un estado de espíritu moderno, romántico, totalmente ininteligible a sus oyentes. Tal exégesis puede hacerse aceptar de un lector mal avenido con los desplazamientos; pero ningún historiador podrá satisfacerse con ella. En realidad, Jesús ha obrado constantemente en la hipótesis, y formalmente ha enseñado que, potencias espirituales, llamadas indistintamente por los evangelistas "espíritus malignos" o "espíritus impuros", oponiéndose al establecimiento del Reino de Dios, ejercían en y por los cuerpos de los hombres una actividad visible, expresando juicios que revelan a veces penetración sobrehumana.[2]

Hay que reconocer, pues, que los casos de posesión eran frecuentes entonces, y la acción de los malos espíritus más visible que lo es hoy comúnmente en países cristianos. Sobre las causas de este imperio asombroso del "príncipe de este mundo" en aquella época, tenemos algo más que conjeturas: las palabras de Jesús describiendo los esfuerzos del Maligno para defender o recobrar un poderío que venía a arrebatarle otro más fuerte que él. Esta lucha, cuyo episodio más llamativo es la expulsión de los demonios es un supuesto tácito en todo el Evangelio.

El hecho y la extensión de las prácticas demoníacas en el tiempo apostólico, no pueden ponerse en duda. El estudio

1. Lc., x, 17-19: Ps. xci (Vulg. xc), 13. Sobre el contexto y el encadenamiento con Lc., x, 21: "Os doy gracias, etc.", véase más arriba, p. 299.

2. Mc., i, 23, 24; Lc., iv, 33-35; — Mc., i, 34; Lc., iv 41; — Mc., v, 7; — Mt., viii, 29; Lc., viii, 28.

de la magia antigua, que está muy lejos de ser completo,[1] revela una prodigiosa vitalidad de prácticas, poco varias en el fondo: encantamientos, filtros, amuletos, sortilegios, maleficios; fórmulas de evocación, de execración, de exorcismos, drogas y recetas eficaces. El esfuerzo por conjurar, constreñir o captar fuerzas diabólicas o divinas, gira en un círculo bastante estrecho, trazado por las más vanas y viles pasiones: la curiosidad, el miedo, la envidia, el amor carnal, la crueldad. Por todas partes se revelan las taras que hacen de la magia, tan cercana a la religión y que vive sobre ella, el veneno y el cáncer del sentimiento religioso verdadero: amoralidad absoluta en los medios, prostitución de lo divino para fines culpables o simplemente humanos. No se puede negar, después de esto, que la lucha contra la magia negra haya sido una parte integrante de esta "derrota o disolución de las obras del diablo" que Cristo vino a procurar.

Sobre este respecto, la lectura de los más antiguos documentos cristianos comenta eficazmente el Evangelio: en todas partes la predicación evangélica tiene choques con la magia. En Samaria, Simón el Mago ejerce una especie de dictadura de hecho;[2] en Chipre, el hechicero judío Elimas disuade al procónsul Sergio Paulo de creer;[3] en Filipos de Macedonia, S. Pablo libra a una esclava pitonisa;[4] en Efeso, exorcistas israelitas, y señaladamente los hijos del sacerdote Sceva, tratan de explotar el nombre de Jesús para su industria. En Efeso otra vez, dóciles a la predicación del Apóstol, los neófitos entregan a las llamas una gran cantidad de rituales y libros mágicos, equivalentes a una suma enorme de dinero.[5] En sus epístolas, Pablo nombra la he-

1. Puede verse H. Hubert, *Magia,* en *DAGR,* t. III, 2, col. 1494-1521; y, entre las memorias reunidas en *ERE, Charms and Amulets, Greek,* por L. Deubner, t. III, p. 443 y sig.; *Roman,* por R. Wünsch, p. 461 y sig., y *Magic, Greek and Roman,* por K. F. Smith, t. VIII, pp. 269-289. La historia ordenada de Lynn Thorndike, *A History of Magy and Experimental Science during the thirteen first Centuries of our Era,* t. I y II, páginas 39-551 (Nueva York, 1923), es una exposición densa actualmente la más completa; pero la competencia del autor es sobre todo en lo medieval.

2. Act., VIII, 9 y sig. Sobre *la Gnosis simoniana,* véanse las memorias de L. Cerfaux, *RSR,* t. XV-XVII, 1925-1927.

3. Act., XIII, 4-12.

4. Act., XVI, 16 y sig.

5. Act., XIX, 13-17 y 19. Sobre los *Ephesia Grammata,* véase Kuhnert en *RECA,* t. V, 2, col. 2771 y sig., y, sobre todo, Ad. Deissmann en los *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde,* ofrecido a W. W. von Baudissin, pp. 121-125 (Giessen, 1918). Los libros quemados valían 50.000

chicería, inmediatamente después de la idolatría, entre las "obras de la carne", enemigas del Espíritu de Dios; y pregunta a los gálatas "quién los embrujó", hasta el punto de hacerles perder de vista a Jesús crucificado.[1] Previene a los colosenses contra las observancias vanas;[2] a los corintios, contra el culto de los "demonios", que identifica con los ídolos;[3] a los tesalonicenses, contra las seducciones de una especie de parusía diabólica, realizadas, "según la acción de Satán, con toda suerte de prodigios, de signos y de portentos falaces".[4]

En su Apocalipsis, Juan parangona constantemente con la impureza la práctica de la magia, y ve en ella una de las ramas principales brotada del tronco idolátrico.[5] Merced a sus filtros, la gran prostituta Babilonia (la Roma pagana) ha hecho perder el seso a todas las naciones.[6] A los hechiceros está reservada "la segunda muerte",[7] entre los fornicarios y los idólatras. La misma triple clase de grandes pecadores se enumera nuevamente con los homicidas, entre los "perros" excluídos de la ciudad santa donde deina el Cordero inmolado.[8] El segundo precepto de la *Didaché* apostólica, dice por su parte: "No practicarás la magia ni la brujería", y más adelante: "He aquí la senda de la muerte: homicidios, adulterios... idolatría, magia, hechicería".[9]

El carácter milagroso de las expulsiones de diablos referidas en el Evangelio es cosa manifiesta. La interpretación racionalista que reduce los diversos casos de posesión a formas variadas de enfermedades mentales o nerviosas: a epilepsia, manía, gran neurosis, astenia crónica, no facilita en

"piezas de plata". Si el dracma de plata se evalúa a 0'93 c., se llega casi a 50,000 francos.

1. Gal., v, 20: φαρμακεία; Gal., III, 1: τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν; véanse Moulton y Milligan, *VGT*, p. 100; y Eitrem u. Fridrichsen, *Ein christliches Amulet auf Papyrus*, Cristianía (Oslo), 1921.
2. Col., II, 16-23.
3. I Cor., x, 20, 21. Pueden verse los textos comparados por J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*[10], p. 261 y sig. (Gotinga, 1925).
4. II Tes., II, 9.
5. Apoc., IX, 21.
6. Apoc., XVIII, 23. Para hacer notar el horror consumado de su castigo, se dice que la gran Babilonia se ha convertido en "una región de demonios, un lugar de refugio para todo espíritu inmundo y para todo pájaro dañino y de mal agüero", todo el arsenal de la brujería. Apoc., XVIII, 2.
7. Apoc., XXI, 8: πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις; y sobre la "segunda muerte", Strack y Billerbeck, *KTM*, t. III, p. 380 y sig.
8. Apoc., XXII, 15.
9. Didaché, II, 1; v, 1.

modo alguno la explicación natural de las curas hechas por Jesús. Pues se reconoce cada día más la rareza, extrema lentitud y la instabilidad de las curaciones obtenidas en semejante materia: las ilusiones se han desvanecido con las teorías mismas que las hicieron nacer, y particularmente la de la gran histeria.

A aquellos a quienes una parcialidad injustificable no impida admitir la existencia de espíritus separados, las liberaciones de los posesos operadas por Jesús, no dejarán de parecer milagrosas. Los métodos empleados entonces para exorcizar eran bastante discutibles, y siempre laboriosos y complicados; los procedimientos del Salvador eran sumarios y soberanos; unas palabras, un signo, un mandato, y se obtenía el efecto, instantáneo, completo, durable. Por la sencillez, la eficacia y el imperio que atestiguaban en un dominio confuso y mal conocido, donde una fuerza inteligente mantiene en jaque los esfuerzos humanos, los gestos del Maestro difieren tan radicalmente de los exorcismos ordinarios como su manera de curar las enfermedades difería de la terapéutica entonces en uso.

El alcance religioso y espiritual de estas victorias no es menos digno de atención. El Reino de Dios no vino a establecerse, lo acabamos de recordar, en un mundo inocente, libre de aficiones, donde todo se entregaría al primer ocupante. Tal como se presentaba al afán conquistador del Hijo del hombre, el medio humano estaba viciado profundamente, envejecido en males de toda índole, físicos, morales y religiosos. Las influencias maléficas tenían suelta la rienda, en forma que ejercían una especie de hegemonía: una potencia espiritual enemiga de todo bien tenía, con frecuencia, cautivos a los cuerpos y las almas. Jesús hizo retroceder al adversario en todos los frentes, en particular en éste de la obsesión física y de la posesión. El odio del príncipe de este mundo ha debido limitarse ordinariamente, después, en países cristianos, a sugestiones totalmente interiores. Mas, en las regiones donde el Evangelio penetra por primera vez con intensidad, choca todavía, como en tiempos antiguos, con una suerte de poder oculto, que recuerda exactamente, por sus resistencias y sus manifestaciones, las convulsiones de los malos espíritus a la vista de Jesús.

Apenas hay un misionero en esas regiones que no haya sufrido estos encuentros y no pueda confirmar así, por analogía, la verdad y el carácter milagroso de los hechos evangélicos arriba comentados.

### *Milagros de curaciones*

La impresión que reflejan las narraciones del Evangelio consagradas a los milagros de Jesús, es la de un poder soberano en todos los dominios. Este poder, a veces se limita voluntariamente, desde dentro, o se restringe, con un fin de enseñanza, a ciertas formas, como la imposición de manos.[1] Pero fuera, el poder maravilloso del Señor no conoce obstáculo: ni la inercia de las fuerzas naturales desencadenadas, ni la progresión fatal de elementos morbosos. No hay ninguna de estas muertes parciales: heridas, fiebre, lepra, parálisis, ceguera, que no sea vencida; y la última muerte, aquella "a quien nadie abre la puerta de buen grado", también se ve obligada a retroceder, soltando su presa.

En esta obra extraordinaria, el procedimiento de Jesús, tan lejano de toda vana complacencia y de todo lo que huele a ostentación o charlatanería, ¡qué sencillo es, y al mismo tiempo qué grande! Unas palabras, un mandato, un gesto, el tocar simbólico de los ojos que se abren, de las lenguas que se desatan, y siempre la seguridad del hijo que se mueve en casa de su padre y sabe que será obedecido a la primera indicación.

En presencia de estos hechos, cuya historicidad global es cierta, buscar hipótesis explicativas, que en otras circunstancias podrían tener su probabilidad, nos parece enteramente pueril. La que lo atribuyera todo a la habilidad del taumaturgo sería simplemente ridícula. El más diestro prestidigitador triunfa sólo en un género de prodigios bastante limitado y por medio de manipulaciones y complicidades que acaban por despertar sospechas en aquellos que tienen interés en descubrir el fraude. Entre los enemigos de Jesús, a ninguno se le ocurrió hacer esta conjetura.

1. Sobre estas formas, véase la obra de J. Coppens, *L'Imposition des Mains et les rites connexes, dans le Nouveau Testament* (Wetteren y París, 1925), II, *L'Imposition des mains, rite de guérison*, pp. 28-110.

La hipótesis de las fuerzas ocultas, utilizadas por el Maestro, no es más digna de consideración, aunque sea el refugio de la contraapologética popular. Y es que es muy fácil resumirla en fórmulas efectistas: "¡Milagros de ayer, experiencia de mañana! ¿No vemos ahora energías aprisionadas o en vías de serlo: electricidad, hipnosis, rádium, etcétera, que eran desconocidas en otro tiempo, y cuya aplicación fortuita entonces hubiera pasado por un milagro? Tal o cual fuerza de esa especie actuaba entonces en Judea".

En esta forma, la dificultad tampoco se sostiene, a poco que se reflexione. Todo un grupo de milagros evangélicos escapa a esta explicación: que una cualidad oculta haya permitido multiplicar los panes, sosegar de repente una tempestad o resucitar un muerto, si hay alguno que lo admite, será inútil proseguir la discusión. Limitando ésta a los hechos menos evidentemente refractarios, se observará, además, que las fuerzas desconocidas, precisamente por ser tales, deben producir muy raramente su efecto natural: su intervención, por tanto, pocas veces se presentará durante la vida de un hombre, por afortunado y hábil que se le suponga. ¿Se dirá que estas energías, por una especie de armonía preestablecida, se habían dado cita en un rincón de Judea, prontas a obrar cuando pasara Jesús? Manda él, y una fuerza oculta purifica al leproso; quiere, y una fuerza se dirige a casa del siervo del centurión y le cura: dice a Pedro: "Ven", y una fuerza solidifica las ondas bajo los pies del apóstol. Pascal diría seguramente: "¡Cómo abomino estas necedades!"[1]

Pero los enemigos serios de los milagros no se satisfacen con esto. A los efectos extraordinarios asignan una causa misteriosa, aun mal definida, pero ya relativamente manejable y desconcertante por la rareza y amplitud de algunos de sus efectos. Sea cualquiera el nombre que se le dé —añaden—, sugestión victoriosa o fe que cura,[2] parece ser que Cristo tenía de ellas una idea y en todo caso él la

1. Pascal, *Pensées,* ed. Brunschvicg, n. 224.

2. *Faith-Healing*: *la fe que cura,* es el título del estudio de Charcot, publicado primero en inglés en *The New Review,* diciembre de 1892, que ha hecho populares estas ideas en el mundo médico, *Archives de Neurologie,* t. I, p. 74 y sig., 1893, tirada aparte, 1897. Esta memoria tuvo una inmensa resonancia y provocó una avalancha de trabajos, en pro y en contra, actualmente anticuados. Puede verse la exposición muy clara del Dr. A. Vourch, *Quelques cas de guérison, et "la foi qui guérit"* (Burdeos y París, 1913).

utilizó. Sus puntos de apoyo son la imaginación y la emotividad del enfermo, bien se presenten ellas en el hipnotismo natural o provocado, más manejables, más plásticas, libres del control ordinario del estado de vela; ya excitadas por la esperanza y expectación, caldeadas por un medio efervescente, se ofrezcan ellas mismas al llamamiento de una personalidad superior. En los dos casos, dócil a la sugestión inconsciente, o estimulada por la palabra imperativa, nace una idea-fuerza que ocupa instantáneamente el campo mental de un débil, reúne sus virtualidades dispersas y las levanta en un arranque súbito. Esta violenta conmoción es, a veces saludable; lo que parecía imposible se realiza. Salida, en apariencia de no se sabe dónde, pero, en realidad, surgiendo de lo profundo del organismo, una ola se desata, y barre entonces los obstáculos inveterados y los males reputados incurables. Así otras veces, han curado los reyes. Numerosos hechos de este género han reivindicado para sí las sectas que profesan la virtud curativa de la fe. Más modestos, los practicantes de la sugestión obtienen a veces resultados mejor comprobados y relacionados, si no tan sorprendentes. Un enfermo que se creía incapaz de comer o de moverse o de prescindir de un estupefaciente, come, anda o se abstiene, ante mandato del doctor en el cual ha puesto confianza. Tal es, en líneas generales, el mecanismo psicofisiológico, que un estudio más científico utilizará mejor al precisarlo.

Pero, de este mecanismo, nosotros hallamos algo en el Evangelio: antes de curar a los enfermos, Jesús exige la fe: "Hija, tu fe te ha salvado"; "Si tú puedes creer, todo es posible al que cree"; "Vete, tu fe te ha hecho salva".[1] Por otra parte, a poca fe, pocos, o ningún milagro.[2]

Esta hipótesis, a la que se adhieren, con pequeñas variantes de matiz, los críticos liberales, explica, según ellos, los hechos maravillosos, cuya realidad reconocen. O, mejor dicho, ellos no reconocen como reales, entre estos hechos, sino "aquellos en los cuales la confianza personal del en-

1. Mc., v, 34 y paral.: dice a la mujer enferma de hemorragia; Mc., IX, 23 y paral.: dice al padre del joven energúmeno; Mc., x, 52 y paral.: dice al ciego de Jericó.
2. Mc., VI, 5 y praI.

fermo ha podido desempeñar un papel".[1] Desde Ernesto Renán a Alfredo Loisy, de J. M. Guyau a Emilio Zola,[2] desde J. E. Carpenter, al doctor Edwin Ahott,[3] desde A. von Harnack a E. Meyer y a J. Klausner,[4] el tema reaparece con variaciones sin importancia.

Pero éstos son ya nombres de ayer más bien que de hoy; y es manifiesto que entre los más aptos, dentro de los adversarios de lo milagroso, la fe en "la fe que cura" ha disminuído mucho. Convendrá, sin embargo, decimos nosotros, bajo una u otra forma, si se quiere sostener el empeño racionalista, volver a ella. Con efecto, los errores y los fracasos de las medicaciones psicofisiológicas,[5] la regresión o, si se quiere, la evolución que lleva a los psiquiatras hacia métodos más complicados, más especializados y por consiguiente más lentos, y reduce a casi nada la amplitud concedida a los efectos repentinos de la sugestión,[6] no han tenido su contrapartida en el dominio del milagro. ¿Y cómo la habrían de tener? El carácter instantáneo de estas curaciones suprime el interés de su comparación con los procedimientos minuciosos, laboriosos y a largo plazo, de la psicoanálisis,[7] por ejemplo. Como quiera que sea, y por com-

1. W. Heitmüller, *Jesus*, p. 65 (Tubinga, 1913).
2. J. M. Guyau, *L'Irréligion de l'Avenir*, p. 64 (París, 1886); E. Zola, *Lourdes*, pp. 193 y sig. y 592 (París, 1894).
3. J. Estilin Carpenter, *The First three Gospels*[8], p. 145 (Londres, año 1904).
4. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfaenge*, t. II, p. 442, 1921-1923; véanse, también, t. I, página 70 y sig.; t. II, p. 416, etc. J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, p. 570 y siguientes; tr. H. Danby, 1925.
5. "Ni la psicoterapia ni el hipnotismo han dado todo lo que de ellos se esperaba... Una terapéutica fundada sobre leyes debe, ante todo, indicar las condiciones en que tal o cual medicación debe emplearse... Tales indicaciones se encuentran todavía menos en la psicoterapia. Las denominaciones y los diagnósticos de los desarreglos psicológicos son muy vagos y absolutamente abandonados a las arbitrariedades convencionales de escuela. Hemos visto que apenas existía el diagnóstico propiamente psicoterápico e indispensable. Sin duda... la psicoterapia parece que realmente ejerce una acción eficaz (de un modo) generalmente hablando; mas, en las aplicaciones prácticas a casos particulares, no ofrece, por cierto, la certeza ni aun la probabilidad que se obtienen en un buen número de terapéuticas, quirúrgicas o médicas." Pedro Janet, *La Médecine psychologique*, pp. 279 y 280 (París, 1923). El autor resume en esta obra sus vastos trabajos sobre las *Médications Phsychologiques*, tres volúmenes (París, 1919 y 1920).
6. "La sugestión hinóptica no es más que una triaca vaga y discutible. Es un tratamiento, a lo más, de aplicación restringida..." Pedro Janet, *La Médecine phsychologique*, p. 281. "Treinta años de atenta observación me han convencido de que no se puede, por sugestión, reproducir uno cualquiera de los síntomas neurasténicos en un sujeto que no los ha tenido, ni, por persuasión, abolirlos", Dr. Mauricio de Fleury, *Les Etats dépressifs de la Neurasthenie*, con un *Préface sur la Classification des Psychoses*, p. 159 (París, 1924).
7. El tratamiento (psicoterapéutico) exige, además, grandes sacrificios

prometida que parezca entre los clínicos serios, la fe que sana, es todavía el argumento principal de todos los historiadores que padecen la manía de explicar naturalmente los milagros evangélicos. Y en esta materia ocurre también que una teoría, ya abandonada y desacreditada entre la *élite* intelectual, sirve todavía de refugio a los vulgarizadores. Por esto hay que insistir un poco más en ella.

Esta interpretación de lo milagroso deja fuera de su radio una gran parte de los hechos que debiera explicar. Concedámoslo todo a los objetantes, y siempre subsistiría esta disyuntiva: o negar en bloque todos los milagros distintos de las curaciones propiamente dichas, obradas por acción de presencia: tempestad calmada, multiplicación de panes, enfermos curados a distancia sin previo aviso, muertos resucitados, etc.; o recurrir a lo sobrenatural. Con ello se habría practicado una brecha en la tesis cristiana; pero esto no equivale a su derrumbamiento completo. Y resultaría que un número considerable de hechos, referidos en documentos, por lo demás dignos de fe, quedaba descartado *a priori*, por razones que no conoce la historia.

Pero ateniéndonos a los milagros de las curaciones realizadas instantáneamente, los únicos que aquí examinamos ahora (comprendiendo en ellos las expulsiones demoníacas, que, para nuestros adversarios, son una simple variedad de curaciones", ¿hay que conceder mucha confianza al poder misterioso de la sugestión?

Notemos, antes de responder a fondo, que si la explicación bosquejada arriba pretende informarnos del cómo y no de la causa profunda, de las curaciones del Evangelio; si se reduce a la descripción mediante imágenes de una fuerza extraordinaria, de una actividad excepcional que seguiría, aunque vertiginosamente, las líneas normales de una curación natural —como la rapidez centuplicada de un auto no dejaría de hacerle franquear cada accidente de terreno de la pista recorrida—, podemos encontrar la conjetura admisible. Al menos no habrían razones doctrinales que oponerle.

de tiempo. "En algunos casos, raros, es cierto, el mismo Freud se ha visto obligado a consagrar a los enfermos una hora por día, durante tres años consecutivos. No es menos considerable el esfuerzo requerido del paciente, etcétera." Dr. Ernesto Jones, *Traité théorique et pratique de la Psychanalyse*, p. 393 (París, 1925); tr. Jankélévitch. El Dr. E. Jones es el sustentador y propagador principal de la Psicoanálisis en los países de lengua inglesa.

Si se quiere, yendo aún más lejos, conceder en esta revolución orgánica, en esta reviviscencia repentina, un papel instrumental preponderante al elemento psíquico o nervioso,[1] esto sería todavía una cuestión libre, del todo independiente de la realidad del milagro.

Pero el punto vivo es saber, no cómo las cosas han sucedido, sino si, con sólo las fuerzas naturales allí concretamente aplicadas pudieron suceder así. Se trata de saber si los casos conocidos y legítimamente verificables de sugestión médica, de autoridad fulgurante, de curación instantánea obtenida por la confianza, dan solución a los milagros obrados por Cristo, suministrando base sólida a la explicación de estos hechos por la fe que cura.

Primera aseveración comprobada, y que derrama mucha luz sobre una materia, que en el estado actual científico permanece obscura, y quizá siga siéndolo mucho tiempo, por falta de medios directos de observación: la sugestión salutífera cura, a veces, los males que la sugestión mórbida ha producido, y solamente éstos. A un mal que no ofrece sino síntomas sin lesión apreciable de tejidos, todavía única o casi únicamente psíquico (se llama a veces mal funcional o sin materia), un remedio igualmente psíquico, sugerido o imperado, según los casos. Este principio de equivalencia entre el poder creador de la imaginación y su poder sanador es enunciado y constantemente supuesto en las discusiones de los sabios acreditados.[2] El doctor Moxon, por ejemplo, lo formula así: "En la proporción en que el mal es una falta de fe, en esta misma proporción exacta, la curación del mal es un caso de fe que sana".[3] Estos casos no son imaginarios:

1. Así es cómo explican las cosas, por ejemplo, A. Fogazzaro en *Il Santo*, t. III, 3, 1907, y E. Le Roy, en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, t. XII, p. 100 y sig., 1912.

2. Por ejemplo, en las discusiones sobre la definición y la clasificación de las afecciones nerviosas y de las psicosis. Puede verse el resumen de las sesiones de la Sociedad de Neurología de París, abril-mayo de 1908, donde la definición de la histeria formulada por Babinski y H. Meige, ha sido discutida por los más ilustres especialistas franceses y belgas, L. Boule, *Le concept actuel d'hystérie*, en *RQS*, t. LXVIII, p. 459 y sig., 1910; t. LXIX, p. 185 y sig., 1911.

3. Citado por R. J. Ryle, *The neurotic theory an the miracle of Heating*, en *The Hibbert Journal*, t. V, p. 584, 1907. Bernheim de Nancy dice muy claramente: "Siempre y en todo lugar, yo he profesado y escrito que *la sugestión, tratamiento psíquico, va dirigida al elemento psíquico* a condición de que este elemento sea *una simple perturbación funcional autosugestiva*, es decir, que no sea creada por una evolución orgánica, tóxica o infecciosa del cerebro, tal como una meningitis, uremia o una enfermedad mental. Estas, no

se da en mayor número entre los civilizados, pero en todas partes, entre los débiles —débiles crónicos o simples anémicos—, en cuyo estado morboso tiene una parte preponderante la imaginación, la desconfianza, el temor, las emociones, en fin, el factor moral. Estos son los sujetos aptos para las curaciones por sugestión; y aun no lo son sino en la medida en que el mal es imaginario y ha seguido siéndolo. Si el estado de los deprimidos se debe, como ocurre con frecuencia, sobre todo a la fatiga, o si indicios más materiales, efecto de la mala circulación de la sangre, anquilosis, caducidad, etc., han sucedido a los solos síntomas psíquicos, los pacientes no son ya inmediatamente accesibles a la cura mental. Un tratamiento somático debe precederla, y casi siempre acompañarla.

En fin, y para no abandonar el terreno de los males que dependen más o menos de la sugestión, es muy claro que el factor tiempo no es aquí menos indispensable que en las otras provincias de la patología. Los psicólogos más hábiles, los especialistas más afortunados de enfermedades nerviosas saben cómo se defienden éstas, y que son necesarias ordinariamente para llegar a feliz término —lo que a veces no sucede— largas medicaciones proseguidas en condiciones de aislamiento, de régimen, de repeticiones extraordinariamente complejas. Después de establecido sobre bases racionales y técnicas muy estudiadas, el tratamiento que conviene a este género de afecciones, se ha visto que por ser tan naturales como las otras, las curas de psicoterapia, no eran ni más rápidas ni más fáciles que las de enfermedades orgánicas.

Porque (¿a qué insistir en ello?) no todo son psicópatas. Las nueve décimas partes de las afecciones que prueban, atormentan y, en fin, matan al viejo Adán; todas éstas que llevan consigo llagas; la ulceración profunda de órganos o su atrofia; la lesión de tejidos musculares y nerviosos; el crecimiento morboso de las células, su degeneración o su alteración por los microbios patógenos, escapan a la competencia principal de la terapéutica emotiva y voluntaria. La mayor confianza del mundo, si bien ayuda a estos enfermos

pertenecen al campo de la psicoterapia"; *Hypnotisme et Suggestion*[6], p. XXXII (París, 1910). Véase, también, Pedro Janet, *La Médecine psychologique*, página 129 (París, 1923).

a curar, no los curará jamás por sí sola, ni, con mayor razón, instantáneamente. La reconstitución de un órgano fisiológicamente alterado supone un lapso de tiempo, siempre apreciable y ordinariamente considerable. La persuasión, la autoridad del médico, la simpatía y la confianza que inspira abren el camino a intervenciones útiles y pueden devolver su elasticidad a fuerzas interiores de regeneración que una ilusión o preocupación tenaz paralizaba en el enfermo. Esto es mucho, pero esto es todo.

Siendo esto así, y no creemos que se halle ningún médico honrado que lo ponga seriamente en litigio, la tentativa de explicación de los milagros por la fe que cura viene a quedar desvirtuada o anulada.

Porque es pueril suponer que todos o casi todos los enfermos llevados a Jesús: campesinos galileos, pescadores de Tiberíades, etc., eran enfermos exclusiva o princialmente de imaginación. Consta, por el contrario, que un gran número de estos desgraciados padecían enfermedades orgánicas con lesión: lepra, atrofia, ceguera, hemorragia crónica, fiebre, etc.

En los casos mismos en que quede como probable una enfermedad sobre todo psíquica, contractura o mutismo histérico, la terapéutica de Jesús comparada con la de los más hábiles psiquiatras —no hablemos de los *virtuosos* de la sugestión—, es enteramente distinta y de otro orden. La fe exigida por el Señor, "la fe que salva", es una disposición religiosa, meritoria, versando, con frecuencia, sobre su persona o su misión: no es, en modo alguno, una confianza ciega en su poder taumatúrgico. Así unas veces la exige antes, otras, después del milagro, y su ausencia o su eclipse en este caso induce responsabilidad moral en los testigos. Con frecuencia la demanda al paciente, pero otras veces, a sus padres, a sus deudos, a sus amigos, lo que excluye un influjo de orden físico sobre el doliente. En fin, ella no se refiere sólo a los efectos materiales comprobables, como una curación, sino que versa también sobre realidades invisibles y del todo espirituales: la remisión de los pecados, la recuperación de la gracia.[1] El milagro evangélico no resulta, automáti-

1. Es cosa sorprendente el registrar el relieve dado en todas partes al carácter espiritual y moral de la fe. La fe que cura al paralítico es también

camente, del desencadenamiento de una fuerza mágica; no nace del juego espontáneo de las energías naturales; brota en el punto de intersección de dos fuerzas personales, inconmensurablemente desiguales, pero ambas normalmente necesarias. La fe es el instrumento providencial que las une; ella asocia a la Potencia creadora, que da sin imponerse, la buena voluntad dócil del beneficiario; y por esta razón su maravilloso fruto no es sólo un prodigio, sino también un signo y una virtud.

Por lo que hace a las modalidades de estas curas extraordinarias, nada común ofrecen con los procedimientos de la sugestión o con sus resultados: sin manipulaciones, sin tratamiento anterior o preparación concertada, sin recaídas, iguales, en fin, para los males más diferentes, obran a veces, a distancia, sobre personas que no saben la hora en que el Maestro se interesará por ellas, ni siquiera si consentirá en beneficiarlas.

la fe de sus amigos, expresamente mencionados, y el primer fruto de esta fe es invisible: el perdón de los pecados, Marc., II, 11-12 y paral. Este mismo fruto, todo espiritual, es el efecto de la fe que salva, en el caso de la pecadora, Lc., VII, 36, 47-50. —La fe, fundada sobre la vista de los milagros, que Jesús reclama de sus Apóstoles, es una confianza total en su persona: ¡con él, nada hay que temer! ¡Con él, no se puede carecer de nada! Mc., IV, 40; Lc., XII, 25; Mc., VIII, 14-21 y paral.— El milagro obrado en favor del energúmeno de Gerasa es interpretado por Jesús como un gran beneficio de Dios, que impone al favorecido el deber del reconocimiento y de apostolado, Mc., V, 18-20. —A la mujer curada de un flujo de sangre, Jesús le explica que es su fe lo que la ha curado, y no el acto material de tocar el manto del Maestro, Mc., V, 34 y paral.— La fe, que resucitará a la pequeña muerta, es pedida al padre de ésta, Mc., V, 37 y paral.; es la fe misma de su padre lo que salva al joven convulsionario furioso, Mc., IX, 22; la fe de su madre —propiamente su humildad confiada— es lo que cura la hija ausente de la sirofenicia, Mc., VII, 26-30; Mt., XV, 28; y la fe — admirable y ejemplar— del oficial del Cafarnaún es lo que salva, a distancia, a su criado, Mt., VIII, 5-13; Lc., VII, 9.

Lo que ata las manos de Jesús, o poco menos, es la incredulidad casi general de la gente de Nazaret; al contrario, es recompensada la gran fe de la región de Genezaret, Mc., VI, 1-6 y VI, 53-56 y paral. Conforme al mismo orden de ideas, el número y resonancia de los milagros obrados en Corozaín y en Betsaida crean una grave responsabilidad moral para los que los han visto y no han creído, Mt., XI, 20-24; Lc., X, 13, 15; Mc., VI, 11. Es la fe en Jesús "Hijo de David", la que cura al ciego de Jericó, Mc., X, 46-52. La "fe en Dios", acompañada de la oración y de una confianza absoluta, lo obtiene todo: Mc., XI, 23 comp., Mt., XVII, 20; XXI, 21, etc.

Después de ello, véase lo que queda de las afirmaciones de R. Bultmann: "Los milagros (de Jesús) son, al parecer, algo independiente de su volición personal, y que obraría automáticamente... Síguese que las disposiciones íntimas de los curados milagrosamente, por decirlo así, no son jamás tomadas en consideración. ¡Cuando se habla de su *fe,* ello no significa, en modo alguno, su relación con la persona o el mensaje de Jesús, sino exclusivamente la fe en los milagros!" *Die Geschichte der Synopt. Tradition,* pp. 135 y 136, año 1921.

### "El dedo de Dios está aquí"

Abordemos el último capítulo de esta prolija encuesta preguntándonos si el poder extraordinario que se manifiesta en Jesús de una manera tan brillante puede ser referido a Dios. No hay por qué demostrar la inverosimilitud del sugerimiento farisaico atribuyendo a los espíritus perversos los milagros del Señor. Jesús, retorciéndolo contra sus autores, no se desdeñó de aniquilar aquella imputación vil: su obra entera, una y luminosa, es un combate incesante contra las potencias del abismo. ¡Estas, tomando parte en ella, se destruirían a sí mismas!

Pero no hemos dicho bastante; debemos afirmar también que la acción taumatúrgica de Cristo, por sus rasgos negativos, igual que por los otros, se muestra digna de Dios. Las manchas del egoísmo y de la ostentación, visibles siempre en lo maravilloso no divino, popular o estilizado, no tienen aquí representación alguna.[1] El Maestro se niega a realizar prodigios para convertir las piedras en pan, para ofrecerse al mundo en espectáculo, para satisfacer la curiosidad mórbida de sus contemporáneos, para evitarse fatigas y padecimientos en el curso de su ministerio, para conciliarse la gracia de los poderosos, como Herodes Antipas y Poncio Pilatos.

Volvamos a leer el Evangelio desde este punto de vista. Cada detalle de lo milagroso no es allí inmediata ni evidentemente edificante: esto es una gran prueba de la sinceridad de los narradores. Para ellos, hablando con verdad, y la extrema habilidad aquí se enlaza con la perfecta sencillez, la cuestión de edificación no se plantea: el pensamiento mismo de juzgar las enseñanzas o las obras del Maestro no acude a su espíritu. Hechos y palabras son de él, y basta. Ciertos modernos se muestran más difíciles de contentar.

1. Sorprende esta diferencia de cualidad cuando se compara conjunto a conjunto: por ejemplo, los relatos de Filostrato en alabanza de Apolonio de Tiana, con uno de nuestros evangelios; o bien éstos con las relaciones de los teratólogos antiguos, tales como el exvoto de Apelas en Epidauro o los *Discursos Sagrados* de Elio Aristides: véase, sobre esto, Andrés Boulanger, *Aelius Aristide et la Sophistique dans la Province d'Asie au IIe siècle de notre ère,* cap. III, pp. 162-209 (París, 1923), donde el autor escribe muy adecuadamente que los relatos de Aristides, "dejando a un lado la extraordinaria vanidad del narrador, reflejan fielmente las tendencias corrientes de su época".

Conocidos son los escrúpulos, a veces, un poco ridículos, de algunos graves racionalistas en presencia del pánico de los cerdos de Gerasa, y la computación de las pérdidas que esta hazaña ocasionó aquel día a sus propietarios.[1] Otros han querido ver un movimiento de cólera intempestiva en el gesto, tan significativo y de tanto alcance moral, de la maldición de la higuera.[2] Estos son episodios, el primero principalmente, cuyas circunstancias no nos son del todo conocidas: su sentido general no ofrece duda, y es prudente interpretarlos con arreglo a la generalidad de los prodigios evangélicos.

Estos se hallan manifiestamente orientados en el sentido más noble, más elevado y divino, pero también en el más natural. Los milagros son la continuación y, podría decirse, el desbordamiento en el orden material, de la obra espiritual del Maestro: son el Reino de Dios en actos. Existe una profunda armonía, que toda la interpretación auténtica ha puesto de relieve, entre la enseñanza de Jesús y sus gestos. "Tienen, dice S. Agustín, una lengua para quien los sabe entender. Porque Cristo, siendo el Verbo de Dios, en sus acciones es también para nosotros verbo y palabra".[3] Pero, antes de S. Agustín, esta exégesis era ya clásica, y el cuarto Evangelio nos ofrece de ella ejemplos no igualados. En estas historias, que él tiene y da por verdaderas, Juan sabe descubrir símbolos de gran alcance y sorprendentes en extremo. La curación del ciego de nacimiento, referida, en detalle en el capítulo nono de su evangelio, nos muestra en Jesús, la luz del mundo. El se proclama tal, más aún, obra como tal, y esta acción provoca en los testigos una variedad de actitudes tan rica como, en una mucherumbre abigarrada, un repentino rayo de sol que se abrió paso al través de la nube: desde la parcialidad apasionada, terca, indagadora, y, finalmente exasperada de los conductores farisaicos, hasta

1. Véase la página 486. Para detalles y conjeturas puede recurrirse a W. Menzies Alexander, *Demonic possession in the N. T.*, pp. 194-215; L. Fonck, *Die Wunder des Herrn im Evangelium*, I², Insbruck, p. 267 y sig., 1907; J. Smit, *De Daemoniacis in historia evangelica*, pp. 334-427.

2. Véase, en particular, Bossuet, *Méditations sur l'Evangile*, Dernière Semaine, 20 Jour, *Œuvres*, ed. Lachat. t. VI, p. 124 y sig. L. Fonck, *Die Wunder*, etc., ed. italiana Rossi-di-Luca, t. I, pp. 580-611 (Roma, 1914).

3. "Habent enim (miracula) si intelligantur, linguam suam. Nam quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi verbum nobis est." *Tract. in Jo.*, XXIV, 2; *ML*, t. XXXV, col. 1593.

la ingenuidad franca, pero llena de buen sentido, del miraculado, pasando por la circunspección servil de sus padres. La resurrección de Lázaro, en el capítulo once, pone en escena a Jesús como dueño de la vida, en un relato singularmente patético.

Cuando Jesús la vió (a María) llorando, y llorando los judíos que la acompañaban, se estremeció y se turbó asimismo, y dijo: "¿Dónde lo pusisteis?" Ellos le dijeron: "Señor, ven, y velo tú". Jesús lloró.

Los judíos decían: "¡Ved cómo le amaba!" Pero algunos dijeron: "Este, que abrió los ojos al ciego, ¿no podía hacer que éste no muriera?"

Y Jesús, estremeciéndose de nuevo, se dirige hacia el sepulcro. Era una cueva y habían puesto una piedra encima. Jesús dijo: "Quitad la piedra". Marta, hermana del difunto, dijo: "Señor, ya hiede, pues hace cuatro días que está ahí". Jesús le dijo: "¿No te he dicho que si tienes fe verás la gloria de Dios?" Quitaron pues la piedra. y Jesús levantó los ojos al cielo y dijo:

"Padre, te doy gracias porque me has escuchado:
ya sabía que me escuchas siempre,
pero lo he dicho por los que me rodean,
para que crean que tú me has enviado".

Y dicho esto, dió una gran voz: "¡Lázaro, sal fuera!" El muerto salió ligados sus pies y sus manos, y su rostro cubierto con un sudario. Jesús le dijo: "Desligadlo y dejadlo ir".[1]

Una narración tan humana, por la mayor parte de sus rasgos, y tan divina por la autoridad que allí se despliega, era muy apta para hacer destacar el poder vivificador de Cristo, y por esto, sin duda, la eligió S. Juan y la colocó en primer plano.

Pero cada ciclo de milagros evangélicos: la expulsión de demonios, pongo por caso, o la pesca milagrosa, con su conclusión: "¡Desde ahora serás pescador de hombres!", o el enderezamiento de aquella pobre mujer encorvada hacía dieciocho años, habría podido suministrar un tema de comentarios simbólicos igualmente ricos en sentido.

1. Jo., XI, 33-45. Concerniente a la exégesis, remito a los comentarios detallados de M. Lepin, *La valeur historique du quatrième Evangile*, t. I, pp. 106-180, 1910, y M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, pp. 294-318, 1925.

Nunca se insistirá demasiado sobre esto. Excepción hecha de algunos exvotos cuya ingenuidad y concisión los salva de la puerilidad, lo maravilloso, lo milagroso tal como lo presentan la mayor parte de los relatos de la antigüedad helénica, rabínica y hasta cristiana en los apócrifos, oscila entre lo novelesco, la burda fábula popular y el relato edificante, cosido —podríamos decir— con hilo blanco; ¡*anima nauseat super cibo isto levissimo*! No sucede así con los milagros de Jesús: signos de realidades más altas, espirituales, eternas, obras de luz y de bondad, son, además, obras de poder, y como tales comienzan a instaurar el Reino de Dios, que al vivo representan. Por su fulgor atraen las miradas de aquellos que están más lejos de creer, que son más indolentes y más frívolos; pero también tienden a promover directamente la obra de restauración. Los espíritus malignos son humillados, contrariados, expulsados; las enfermedades, las taras, las miserias del pecado original son mitigadas, eliminadas, vencidas. El mal en todas sus formas retrocede. El imperio feliz ejercido por el primer hombre en el tiempo de la inocencia del mundo, y cuya imagen encantaba como un hermoso sueño los ojos de la humanidad envejecida, reaparecía súbitamente como un primer albor de aurora, humilde principio de su enderezamiento total, y prenda del día en que las almas unidas a los cuerpos volarán para vivir con Dios.

CAPITULO IV

# LA RESURRECCION DE JESUS

## 1. El hecho de la Resurrección

"Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación, y vana igualmente vuestra fe."[1] Esto escribía S. Pablo, veinticinco años después de la Pasión y refiriéndose a la catequesis dada por él "en primer lugar" a los neófitos de Corinto, durante el invierno del 50 al 51, o el siguiente. "Los cristianos de todos los tiempos han ratificado este juicio y visto en la resurrección de Jesús uno de los fundamentos más esenciales de su fe. La crítica histórica, por su parte, confirma esta opinión y hace constar que el edificio del cristianismo está construído sobre la base de la fe en la resurrección."[2]

El simple enunciado de estos hechos disipa cómo un rayo de sol matinal las sombras de los "dioses muertos y resucitados" evocada en torno del Cristo de Pascuas por los eruditos de la escuela comparatista: Osiris, Attis, Adonis, figuras intemporales, retoños de la impura vegetación que pulula incesantemente del viejo mito naturista de la muerte invernal y del renacimiento.

Estas analogías no carecen de interés. Pero las recusamos como impertinentes, sobreentendiendo que no hay nada en ellos que recuerde, aunque sea de muy lejos, por la

1. I Cor., xv, 14.
2. Mauricio Goguel, *Le Christ ressuscité et la tradition sur la Résurrection dans le Christianisme primitif*, en las *Actes du Congrès international d'Histoire des Religions* de 1923, t. II, p. 225 (París, 1925).

proximidad, la extensión y el valor de los testimonios o, por su importancia histórica, la resurrección de Jesús.

Son tales las riquezas de este hecho inmenso, que importa a la claridad de nuestra exposición inventariarlo sumariamente. Que Jesús haya vuelto a la vida por acción de una virtud divina es un acontecimiento demostrado por vía de testimonio y que a su hora se inscribió en la trama de la historia. "Se mostró vivo (a sus apóstoles) por muchos argumentos, manifestándose a ellos por cuarenta días y hablando con ellos del Reino de Dios."[1] "Dios le resucitó al tercer día y le dió que se manifestara (viviente) no al pueblo entero, sino a los testigos elegidos por Dios para esto, a nosotros, que hemos comido y bebido en su compañía después que resucitó de entre los muertos."[2] Estos pasajes, escogidos entre muchos, miran la realidad de la resurrección, prescindiendo de su carácter particular, único y misterioso.

Este carácter, a su vez, no está menos fuertemente subrayado por los textos. La vida que el Señor manifestó entonces no fué, con efecto, la vida común, tal como la había llevado durante los días de su mortalidad. Nueva y gloriosa, desborda y desconcierta, por muchas de sus maneras de ser, nuestro conocimiento actual. En este sentido, nos advierten los teólogos, es una vida llena de misterio, objeto de fe y no de visión.[3] Estos dos aspectos de la realidad, que conviene distinguir, no se oponen, sin embargo. Ni el hecho, tal como lo establecen los testimonios históricos, explica integralmente esta vida sobrehumana; ni el misterio de esta vida ofusca el valor de los testimonios concernientes al hecho mismo. Independientemente de las cualidades maravillosas y nuevas, comprobadas por los testigos en el resucitado, la identidad personal de éste con Jesús de Nazaret es objeto de conocimiento. La pretendida incompatibilidad de estas modalidades misteriosas con la certidumbre del mensaje pascual: "¡Cristo ha resucitado!", no es más que la repetición, a propósito de un detalle, de aquella negación general: "Esto no puede ser".

1. Act., I, 3.
2. Act., X, 40-41.
3. "Christus resurgens non rediit ad vitam communiter notam, sed ad quamdam vitam immortalem et Deo conformem, ... (quae) transcendebat communem notitiam et mysterii plena est"; Sto. Tomás, *Summa Theologica*, p. III, q. LIII, art. 2.

"Hoy, para el hombre moderno, dice Ed. Stapfer, una resurrección verdadera, la vuelta a la vida orgánica de un cuerpo realmente muerto, es el imposible de los imposibles."[1] "La reanimación, o la transformación repentina en algo que no sería ni del todo material ni tampoco del todo espiritual, de un cuerpo realmente muerto, entrañaría la violación de las leyes más seguramente conocidas de la física, de la química y de la fisiología. Aunque fuera el testimonio cincuenta veces más fuerte que lo es, cualquier hipótesis debería admitirse antes que aceptarlo."[2] En estas palabras del filósofo H. Rasdhall encontramos, formulada con toda franqueza, la pliaciones incesantes. Mas, no creemos equivocarnos al juzriador racionalista al hecho de la resurrección. Aunque fuesen las pruebas cincuenta veces más fuertes, todavía se impondría la exclusión sistemática, en nombre de la inviolabilidad de las leyes naturales.

En este respecto, el radicalismo de ayer ha perdido bastantes humos. Las leyes de la naturaleza han vuelto, como notamos más arriba, a la categoría de hipótesis indispensables, sí, pero sujetas a correcciones, complementos y ampliaciones incesantes. Mas, no creemos equivocarnos al juzgar que el dogmatismo negativo de los "scientistas" desemboscado de los *templa serena* donde la verdadera ciencia se edifica, ejerce aún su imperio más o menos consciente sobre muchos espíritus, desviándolos hasta del estudio del problema de la resurrección, como si estuviera resuelto de antemano. Nosotros volvemos a la historia, con todos aquellos que están libres de postulados de filosofías particulares y anticuadas.

## *La muerte de Jesús*

Debilitado por una larga y espantosa agonía, Jesús fué interrogado por jueces indignos que llevaron su vileza de corazón hasta a ultrajarle y dejar que fuese tratado de una

1. *La mort et la Résurrection de Jésus-Christ,* p. 26 (París, 1928).
2. Kirsopp Lake, *The historical evidence for the Resurrection of Jesus Christ,* p. 269 (Londres, 1907). En consecuencia, Rashdall se imagina, como base posible de la fe de los Apóstoles, ciertas apariciones de Jesús que serían "un suceso psicológico, real, bien que supranormal: a real though supernormal psychological event".

manera brutal por sus satélites. Difícil es representarse lo que hubo de sufrir a continuación, atado, condenado, transido de frío en aquella noche. Conducido, después, siempre maniatado, de pretorio en pretorio, sin descanso, sin alimento, acosado a preguntas insidiosas, flagelado al estilo romano para excitar la compasión de la plebe, escarnecido, escupido, abofeteado, coronado de espinas, no pudo llevar su cruz hasta el lugar de la ejecución. En el camino hubieron de alquilar los servicios de un hombre de Cirene, Simón, padre de Alejandro y de Rufo. Clavado en el madero, exangüe y abrasado de sed, Jesús, dando una gran voz, entregó su espíritu. Un soldado le dió el golpe de gracia, y luego fué sepultado, envuelto en cien libras de aromas que le hubieran sofocado si respiraba todavía.

Pero había muerto antes. Lo sabemos por los testimonios concordantes de Pilatos, que sorprendido de esta muerte relativamente rápida, comisionó a un centurión para cerciorarse, y no entregó el cuerpo a José de Arimatea antes de la contestación; de los soldados que remataron a los ladrones crucificados al ver que no habían muerto aún; de los amigos de Jesús que lo desprendieron de la cruz, lavaron su cuerpo y después de vendarlo y embalsamarlo con aromas lo pusieron en el sepulcro; de los enemigos, en fin, que recelando un fraude, hubieron de tomar sus precauciones.[1]

No hay tampoco hecho más sólidamente documentado que el enterramiento del Salvador. Los cuatro evangelistas lo mencionan expresamente. Todos lo describen en sus grandes líneas. S. Pedro habla de él, en el día de Pentecostés; San Pablo no sólo refiere el hecho, en el elenco catequístico de los puntos que él estima fundamentales, sino que funda en su realidad una amplia teología. Todos los símbolos primitivos lo tienen presente. E. von Dobschütz dice, pues, muy bien que "el: *fué sepultado* es uno de los puntos más

1. "A decir verdad, la mejor garantía que un historiador posee sobre un punto de esta naturaleza, dice con un poco de exageración Ernesto Renán, es el odio suspicaz de los enemigos de Jesús. Es muy dudoso que, desde entonces, los judíos anduvieran preocupados del temor de que a Jesús se le hiciera pasar por resucitado; pero, en todo caso, debían asegurarse de que estuviera bien muerto. Cualquiera que haya podido ser, en ciertas épocas, la negligencia de los antiguos en punto a escrupulosidad legal y normas estrictas de los negocios, no es creíble que, esta vez, no hayan tomado los interesados algunas precauciones, tratándose de un caso que tanto les importaba"; *Vie de Jésus*[14], pp. 444-445.

antiguos de la predicación apostólica. S. Pablo lo encontró establecido" cuando se hizo cristiano.[1]

Pero Jesús, después de esta muerte indubitable, se apareció y se ha manifestado vivo indubitablemente. En esta afirmación consiste, substancialmente, y con independencia de las nuevas modalidades de la segunda vida, el Mensaje de Pascuas. ¿En qué testimonios está fundado?

## *El Testimonio de Pablo*

Recordando, en una carta escrita lo más pronto en el 53, y muy probablemente en el 55, una parte de su mensaje apostólico a los mismos que, pocos años antes, invierno de 50-51, lo habían acogido,[2] S. Pablo se expresaba de esta manera:

> Quiero ahora, hermanos, renovaros la memoria del Evangelio que os he predicado, que vosotros recibisteis, en el cual estáis firmes, y por el cual sois salvados si lo conserváis de la manera que os lo prediqué, porque de otra suerte en vano habríais abrazado la fe.
>
> En primer lugar, pues, os he enseñado lo mismo que yo aprendí: Que Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras,
>
> y que fué sepultado, y que resucitó al tercer día, según las [Escrituras,
> y que se apareció a Cefas y después a los Doce.
> Posteriormente se dejó ver de más de quinientos hermanos juntos:
> de los cuales, aun que han muerto algunos, la mayor parte viven [todavía.
> Se apareció también a Santiago, y después a los Apóstoles [todos.
> Y a mí como abortivo también se me apareció después que a todos.
>
> Porque yo soy de los Apóstoles el mínimo, que ni merezco ser llamado apóstol, pues que perseguí a la Iglesia de Dios.
>
> Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia no ha sido estéril en mí; antes he trabajado más copiosamente que todos; pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo:

1. *Ostern und Pfingsten,* p. 11 (Leipzig, 1903).
2. Sobre estas indicaciones cronológicas, véase F. Prat, *La Chronologie de l'âge apostolique,* en *RSR,* t. III, pp. 372-392, 1912. Recordamos, más arriba, p. 22, cómo el encuentro de S. Pablo, en Corinto, con el procónsul Galión, hermano de Séneca (Act., XVIII, 12), puede fecharse, con seguridad, allá entre los años 51-53, gracias a la inscripción de Delfos.

Así que tanto yo como ellos, esto predicamos, y esto habéis creído.

Ahora bien, si se predica a Cristo como resucitado de entre los muertos, ¿cómo algunos de vosotros andan diciendo que no hay resurrección de muertos?

¡Pues si no hay resurrección de muertos, tampocó resucitó Cristo!

Mas si Cristo no resucitó, luego es vana nuestra predicación, y vana es también vuestra fe.

A más de eso somos convencidos de testigos falsos respecto à Dios: por cuanto hemos testificado contra Dios, diciendo que resucitó a Cristo, al cual no ha resucitado, si los muertos no resucitan.

Si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó.

Y si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe, pues todavía estáis en vuestros pecados.

Por consiguiente, aun los que murieron en Cristo, son perdidos sin remedio.

Si nosotros sólo tenemos esperanza en Cristo para el tiempo de esta vida, somos los más desdichados de todos los hombres.

Pero Cristo ha resucitado de entre los muertos, como primicias de los difuntos.[1]

No he querido interrumpir con glosas este testimonio capital. En sus tiempos ya inquietaba a Strauss que no podía tomarse con él las libertades que tan cumplidamente se permitía con los Evangelios. Su autenticidad es "incontestable y ha sido escrito hacia el año 59 después de Jesucristo, por consiguiente, menos de treinta años después de la resurrección. Según esta noticia, debemos creer que muchos miembros de la comunidad primera, vivos aún al tiempo de la redacción de esta epístola, y entre otros, los apóstoles, estaban convencidos de que había habido apariciones de Cristo resucitado".[2] ¡Pero no busquemos pleitos al gran *amateur* de ellos que fué el autor de la *Vida de Jesús!* Entonces se ignoraba la inscripción hallada en Delfos que obliga a rebajar en muchos años el intervalo señalado aquí. Notemos, más bien, que la catequesis de Pablo nos lleva, por la predicación del Apóstol, en Corinto entre el 50 y 51, que ella reproduce, a los veinte años; por la identidad de la doctrina con la que recibió Pablo al entrar en la Iglesia, a tres años, o menos aún, de la pasión del Señor.

1. I Cor., xv, 1-20a.
2. *Vie de Jesús,* tercera parte, cap. IV, 136; trad. Littre², t. II, p. 649 (París, 1853).

El desarrollo es episódico y por esto más digno de atención. Los corintios no se dividían por el hecho de la resurrección de Cristo, pues no tenían motivo alguno para ponerlo en duda. Era la resurrección de los cuerpos, en general, lo que daba lugar entre ellos a discusiones. Todo el esfuerzo del Apóstol tenderá, por consiguiente, a hacer manifiesta la conexión de los dos hechos: si Cristo ha resucitado —y ningún cristiano puede dudarlo sin destruir el fundamento de su fe—, la resurrección de los cuerpos es posible. Esta concepción necesitaba aclimatarse en la atmósfera helénica, donde muchos creían en la inmortalidad del alma, pero no en la resurrección de los cuerpos. Para Platón, el cuerpo era "un mal", "una cadena", "una mazmorra", en fin, un "sepulcro". ¿Qué probabilidad habría de verlo figurar, aun glorioso, en la vida futura y tan feliz como se daba por descontado? Este prejuicio, que divide al hombre, no existía en el pueblo de Dios, donde la resurrección entrañaba para los que creían en ella la presencia de un cuerpo transformado; pero, en otras partes, era corriente, y por San Justino sabemos que sobrevivió, entre algunos cristianos, a la polémica de Pablo.[1]

Este se aplica a probar que, entendida como se debe la resurrección de Jesús, cuyos argumentos irrefragables cita de paso, asegura al fiel de su propia resurrección y justifica, a la vez, la esperanza cristiana de la vida eterna. Alegar contra la realidad del hecho el carácter teológico del pasaje, sería completamente vano. La mención de la muerte redentora:

Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras

ofusca tan poco la realidad de esta muerte, que el dogma, fundado sobre el hecho, se vendría a tierra si él se derrumbara. Lo mismo se derrumbaría, derrumbado el hecho de la resurrección, toda la teología que Pablo edifica sobre ella.

1. Justino, *Diálogo*, cap. LXXX, 4. Se trata de personas que se precian de cristianas sin serlo realmente. Entre estos heterodoxos, los hay que dicen: "No hay resurrección de los muertos, sino que, en el momento de la muerte, las almas son llevadas al cielo." Textos análogos los hay en H. Lietzmann, *An die Korinther*[2], pp. 78-80.

No se ganaría más con subrayar la mención de las Escrituras en la afirmación fundamental:

> Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras,
> y fué sepultado;
> Y resucitó al tercer día, según las Escrituras,
> y se apareció a Cefas, en seguida a los Doce, etc.

Cada una de las partes de esta antítesis: muerte redentora de Jesús, hecha sensible por la sepultura, y resurrección gloriosa del mismo Jesús, hecha sensible por las apariciones, se encuentra en el fondo de todas las enseñanzas de San Pablo. Toda la paz doctrinal de éstas se resume en mostrar al cristiano que muere al pecado por el bautismo, dejando en ese sepulcro, como sudario, las pasiones del hombre carnal, y después resucitando a una vida mejor y ya, en germen y de derecho, gloriosa, según el modelo y por la virtud de Cristo resucitado. Estos puntos substanciales están formulados aquí en términos que delatan su símbolo, con la precisión y concisión de un catecismo.[1]

A este carácter tradicional y pedagógico, subrayado por San Pablo en términos técnicos:

> Yo os he transmitido, primero, lo que yo mismo he recibido...
> Pero, sea yo o sean ellos (los otros apóstoles),
> Así lo predicamos y así vosotros lo habéis creído,[2]

es al que se debe la alusión a las Escrituras de la cual quieren abusar algunos adversarios de este gran testimonio. La apelación a la Biblia era, con efecto, en la apologética primitiva, un indispensable lugar común, pues los libros inspirados ofrecían a los evangelistas el terreno donde normalmente podían reunir a sus oyentes. Porque, al principio, éstos eran

1. F. Prat, *La Théologie de saint Paul*[6], t. II, p. 35, 1923; J. Weiss: *Der erste Korintherbrief*[10], p. 347.

2. Παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις (no se trata de una prioridad de tiempo, sino de una primacía de importancia) ὃ καὶ παρέλαβον... οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε. Se notará el cambio de modo: Así es cómo los corintios han creído; y así es cómo los apóstoles, Pablo y sus colegas, predican, continúan predicando. Todo el pasaje está saturado de expresiones técnicas, incluso ἐκατχετε.

todos o israelitas, o prosélitos, o de los "temerosos de Dios" y como tales, convencidos de la divinidad de las Escrituras. Pero este remitir a la palabra de Dios, que era constante y de estilo, si es lícito decirlo así (pueden convencerse de ello leyendo las epístolas paulinas y aun todas las exposiciones apologéticas contenidas en los Hechos: la de Pedro, la de Esteban y la del mismo Pablo) no dispensaban de otras pruebas, y menos aún anulaban a éstas.

Estas pruebas, aquí, son las apariciones de Cristo. Nada autoriza a pensar que el Apóstol haya querido redactar una lista completa de ellas. Es más probable, por el contrario, que el autor entresacara razonadamente y en un orden cronológico, en general, los testigos que él juzgaba más a propósito para persuadir a aquellos a quienes escribía. Primero, Cefas: se sabe que la autoridad de Pedro era tan grande en Corinto, que contrabalanceaba la misma del fundador que era el Apóstol.[1] Después, el Colegio de los Doce.[2] Luego, la gran aparición colectiva "a más de quinientos hermanos de una vez" que vanamente se ha intentado identificar con alguna de las referidas en los Evangelios. La mención de la supervivencia de la mayor parte de los testigos es claro indicio de la intención apologética: "los podéis interrogar", parece decir Pablo. La aparición a Santiago tenía una importancia especial para los fieles de origen o de tendencia judaica. Los "apóstoles", "todos los apóstoles" mencionados a continuación en bloque, son aquellos que ocupaban en la Iglesia un lugar de testigos autorizados de la resurrección. La expresión parece mirar a un círculo todavía íntimo, pero distinto de los Doce.[3] En fin, después de todos, el escritor se pone a sí mismo en su lugar, el último, fuera de la serie primitiva y normal de testigos. Extraño a la Iglesia, hasta

1. I Cor., I, 12.

2. El *once* de la Vulgata y de los manuscritos D. G. parece el reflejo de una corrección, hija de un escrúpulo de exactitud. Aun sin Judas, y antes de la elección de Matías, el Colegio era el de los Doce.

3. Este sentido, en contra de lo que piensa Harnack, *Sitzungsberichte der Berlin- Akademie*, p. 62 y sig., 1922, a mi parecer está implícito en el contexto, como más probable. Si por "todos los apóstoles" se entiende solamente los Doce, no se comprende qué es lo que esta mención añadiría de substancial a la del versículo 5. Mientras que el sentido es más satisfactorio, si se extiende a estos "testigos predestinados por Dios" de que habla Pedro. Act., x, 41, y que nada autoriza a limitar solamente a los Doce. Véase la disertación de W. L. Knox, *S. Paul and the Church of Jerusalem*, pp. 363-371 (Cambridge, 1925).

su perseguidor, fué engendrado para Cristo en una crisis violenta, arrancado prematuramente al vientre de la Sinagoga por un milagro: y no ha hecho falta nada menos que la gracia para convertir a este abortivo en el más laborioso de los apóstoles.

No obstante estas particularidades, la aparición en el camino de Damasco, la iguala a las en que fueron favorecidos los otros discípulos: la introduce con la misma palabra, evidentemente consagrada "ὤφθη: ha sido visto". Esta asimilación no se refiere a las circunstancias, sino al valor de la visión, ya para engendrar la fe en la resurrección, ya para calificar al beneficiario como testigo de esta fe. Sobre la naturaleza misma de la aparición, los términos empleados por Pablo, aquí y en otros sitios,[1] implican todos un elemento de conocimiento inmediato, luminoso, interpretando con certeza el fenómeno exterior. Es una "visión", una "revelación", y de esta intuición resulta una certidumbre inquebrantable acerca de la identidad personal del aparecido.

Sin duda, para Pablo (lo aprendemos, entre otros indicios, de las cualidades que él asigna a los futuros elegidos, de los cuales es Jesús a un tiempo, las primicias y el modelo), el Cuerpo de Cristo resucitado es muy diferente de su cuerpo mortal. "Es un cuerpo espiritual y glorioso, que no está sujeto a las necesidades y contingencias que afectan a la humanidad... Esto se confirma tal vez, por el hecho que, cuando habla Pablo de las apariciones, se sirve del vocablo ὤφθη con un dativo, como si quisiese indicar que en estos momentos, la iniciativa pertenece a Cristo: Se muestra, más bien que lo ven sus discípulos". Pero "no hay que exprimir la frase de Pablo hasta reducir en su pensamiento las apariciones a simples visiones sin realidad, fuera de la conciencia de aquellos que fueron de ellas favorecidos".[2] La resurrección ha introducido a Jesús en una vida nueva, gloriosa, distinta de una simple reanimación que le hubiera

1. Ὤφθη, I Cor., xv 8; ἑώρακα, I Cor., ix, 1; δι' ἀποκαλύψεως, Gal., i, 12; ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ. Gal., i, 16. Las tres relaciones de Act., ix, 1-20; xxii, 4-17; xxvi, 9-19, a través de sus matices de modalidad, confirman las indicaciones personales de las epístolas. Véase el artículo de V. Rose en *RB*, t. xi, pp. 321-346, 1902.

2. M. Goguel, *La Résurrection dans le Christianisme Primitif*, en *Actes du Congrès international d'Histoire des Religions*, de 1923, pp. 231 y 232 (París, 1925).

devuelto temporalmente la vida de los "días de su carne", Pero, así como los elegidos, en sus cuerpos resucitados, aunque lleven una existencia nueva llena de gloria y de misterio, son los mismos hombres que padecieron, trabajaron y esperaron:

> ...Y nosotros seremos transmutados,
> porque es conveniente que este ser corruptible revista la incorrupción;
> y que este ser mortal revista la inmortalidad,[1]

así, el Cristo de Pascuas es el mismo que sufrió, "murió por nuestros pecados y fué sepultado". Seguramente no es ya el mismo hombre de carne y hueso, transportado, trasplantado por algún tiempo a no sabemos qué país lejano y que reaparecía a la hora providencial como se había creído de Alejandro y como iban a creerlo de Nerón.[2] Menos todavía es el doble fantasmal, el pálido demonio de las leyendas populares que se aparece pidiendo venganza, o evocado por un conjuro mágico. "Viviente y vivificante, resucitado en incorrupción, en fuerza y en gloria",[3] Jesús no debe ya nada a las miserias humillantes de la carne y de la sangre. Pero lejos de llevar una existencia atenuada, sombra mísera de la que abandonó en el Calvario, manifiesta una plenitud de vida que reclama el himno triunfal:

> *La muerte ha sido absorbida en la victoria:*
> *Muerte, ¿dónde está la victoria tuya? ¿Dónde tu aguijón?*
> Gracias a Dios que nos da la victoria por Nuestro Señor Jesucristo[4]

Resulta, pues, que Pablo en esta carta escrita veinticinco años después de la Pasión, da la resurrección de Jesús como artículo fundamental de la fe de la Iglesia; la ense-

1. I Cor., XV, 53: Δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν, etc. Es el mismo hombre: *fidelibus tuis, Domine, vita mutatur, non tollitur,* como traduce la liturgia romana de los difuntos.

2. Sobre estas creencias, véanse Erwin Rohde, *Psyche*[8], tr. de Hillis, 1925, cap. XIV, 2, n. 3 y sig., y las notas, p. 562 y sig.

3. I Cor., XV, 42, 43. El "resucitado en incorrupción, en fuerza, etc.", lo dice S. Pablo de los elegidos resucitados, pero, ante todo, y con mayor razón, de Cristo, conforme al cual aquéllos resucitan.

4. I Cor., XV, 55-57; Is., XXV, 8 (hebr.: "hará desaparecer la muerte para siempre" (Condamin); Os., XIII, 14.

fianza que él mismo recibió al consagrarse al "Nazareno",[1] la transmite sin alteración. Sobre esta doctrina que funda la esperanza cristiana, ninguna distinción; ninguna modalidad nueva: es idénticamente la de los apóstoles. El hecho fué admitido por los corintios desde que se adhirieron a Cristo; lo que aquí se les recuerda, porque este hecho tiene una consecuencia importante —y para ellos difícil de aceptar—, es que los testimonios por cuya autoridad ellos han creído son indiscutibles. Es el de Pedro, cuya autoridad principal aquí y en otras partes hace destacar Pablo;[2] es el colegio de los Doce; es Santiago, el muy fiel celador de la Ley; son "todos los apóstoles"; es el grupo de los quinientos discípulos, nube de testigos, muchos de los cuales son fácilmente accesibles al que quiera disipar sus últimas dudas. Todos han visto a Jesús resucitado, "según las Escrituras", pero no por un choque de retroceso de éstas.[3] Lo han visto y salen fiadores de ello, respondiendo con su palabra y con su vida.

## *Los relatos evangélicos de la Resurrección*

Los relatos evangélicos concernientes a la resurrección, tal como los conservan los Evangelios, probablemente fueron redactados en la forma actual, después que las epístolas a los corintios, e independientemente de ellos. Ellos nos dicen, en todo caso, más y menos que éstas. Una rápida alusión[4] a la aparición del Señor a Pedro, siendo de tanta importancia, y tan puesta de relieve por Pablo; sin una palabra

1. Entiendo aquí el ὃ καὶ παρέλαβον, conforme al sentido de la palabra, al contexto y a todas las probabilidades por la doctrina tradicional, y no una iluminación directa de Dios.

2. Véase X. Roiron, *Saint Paul témoin de la primauté de saint Pierre,* en *RSR,* t. IV, pp. 489-531, 1913. Es probable que la primera forma catequética del mensaje pascual hacía ya mención de Pedro; ὄντως ἠγέρθη ὁ Κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι, Lc., XXIV, 34. Tomo esta observación de M. Albertz, *Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte,* en *ZNTW,* t. XXI, p. 259, 1922.

3. A. Loisy, en *Jésus et la tradition évangelique,* p. 200, 1910, reconoce de buen grado que es "del todo inverosímil que los textos del Antiguo Testamento hayan sugerido, a los discípulos, la primera idea de la resurrección de su Maestro. Para encontrar esta resurrección en los textos hacía falta primero tener la convicción de que se contenía en ellos; es decir, que para descubrirla en la Escritura era necesario tener su creencia previa".

4. Lc., XXIV, 34

de la aparición a Santiago.[1] En cambio, muchos episodios circunstanciales de los cuales Pablo no habla en absoluto. Ora por su importancia, ora por las dificultades que suscitan, estos relatos se imponen a nuestra atención. Después de citarlos íntegramente, estudiaremos con brevedad su condición literaria. Después, habiendo confrontado con ellos los fragmentos antiguos que puedan presentar algún interés, formularemos los resultados históricos de nuestra encuesta.

## *La Mañana de Pascuas en el Sepulcro*

| Mt., XXVIII, 1-10 | Mc., XVI, 1-8 | Lc., XXIV, 1-12 | Jo., XX, 1-10 |
|---|---|---|---|
| Después del sábado, 2. | Y pasado el sábado, María de Magdala y María de Santiago y Salomé compraron aromas para embalsamar a Jesús, y | | |
| al alba del primer día de la semana, María de Magdala y la otra María | muy temprano el primer día de la semana, fueron al sepulcro cuando salía el | Y el primer día de la semana, muy temprano, ellas fueron al sepulcro lle- | El primer día de la semana, María de Magdala fué muy de mañana, estando |

1. *El Evangelio según los Hebreos,* especie de doble judaizante, muy antiguo, de nuestro primer evangelio, del cual S. Jerónimo nos ha transmitido algunos fragmentos, se encargará de llenar esta laguna: "El Evangelio, llamado de los Hebreos, que yo hace poco he traducido al griego y al latín, y que Orígenes utiliza a menudo, refiere después de la resurrección del Salvador: "El Señor, cuando hubo dado el sudario al criado del sacerdote, fué a encontrar a Santiago y se le apareció (ya que Santiago había jurado que no probaría bocado de pan, desde la hora en que bebió el cáliz del Señor hasta el momento en que le vería resucitar de entre los muertos)"; y un poco más adelante: "Traed, dijo el Señor, una mesa y pan", y acto seguido se añade: "Tomó el pan, dió gracias, lo partió y dió de él a Santiago el Justo, diciéndole: Hermano mío, come tu pan, pues el Hijo del hombre ya está resucitado de entre los que reposan." San Jerónimo, *De viris illustribus,* 2.

2. Esta traducción, que está apoyada en ejemplos, en los cuales ὀψέ significa *después*: Moulton y Milligan, *VGT,* p. 470, y las remisiones *ibid.,* tomados de Blass-Debrunner, suprime la incoherencia denunciada, después de otros, por P. Gardner Smith, ΕΠΙΦΩΣΚΕΙΝ, en *JTS,* t. XXVIII, pp. 179 y 180, 1926.

| | | | |
|---|---|---|---|
| fueron a visitar el sepulcro; | sol. | vando los aromas que habían preparado. | obscuro todavía, al sepulcro, |
| y he aquí que hubo un gran terremoto; un ángel del Señor vino a apartar la piedra, y se sentó sobre ella. Su faz brillaba como el relámpago y su vestidura era blanca como la nieve. Los guardias quedaron espantados y como muertos. | | | |
| | Ellas se iban diciendo: "¿Quién rodará la piedra de la puerta del sepulcro?" Y habiendo mirado, vieron que la piedra había sido rodada a un lado; y era muy grande. Y, entrando en el sepulcro vieron a un joven sentado a la derecha, vestido de blanco, y se llenaron de terror. | Y hallaron la piedra rodada delante del sepulcro, y entrando no encontraron el cuerpo del Señor Jesús. Y cuando no sabían qué pensar, he aquí que dos hombres con vestiduras resplandecientes se presentaron a ellas. Y como quedaran llenas de espanto y con el rostro hacia la tierra, ellos les dijeron: "¿Por qué buscáis entre los | y ella vió la piedra quitada de delante del sepulcro. |
| Mas, el ángel dijo a las mujeres: | Pero él les dijo: | | |

"No temáis. Porque yo sé que buscáis a Jesús crucificado. No está aquí, resucitó como tenía dicho;

"No os espantéis. Buscáis a Jesús, el Nazareno, el crucificado: resucitó, no está aquí.

muertos al que vive? No está aquí, pues ha resucitado. ¿Os acordáis de lo que él había dicho estando en Galilea, diciendo del Hijo del hombre que conviene que sea entregado en manos de pecadores, y crucificado y resucitado al tercer día?"

Venid a ver el lugar donde yacía, y de prisa, id a decir a los discípulos que ha resucitado de los muertos y que os precede en Galilea. Allí le veréis. He aquí que yo os lo digo". Y dejando aprisa el sepulcro, con temor y alegría, corrieron a avisar a los discípulos.

Y he aquí que Jesús se presenta a ellas y les dice: "¡Salud!" Pero ellas, acercándose, le abrazaron los pies y le adoraron. En-

He aquí el lugar donde lo pusieron; pero, id, decid a los discípulos y a Pedro que os precederá en Galilea. Allí lo veréis como él os lo dijo". Y saliendo, huyeron del sepulcro, porque el terremoto y la impresión las había embargado, y no dijeron nada a nadie, porque tenían miedo[1]...

Ella corre, pues, y va hacia Simón Pedro y el otro discípulo que Jesús amaba, y les dijo: "¡Han quitado al Señor del sepulcro, y no sabemos dónde lo han puesto!"

1. Marcos describe admirablemente el primer momento, mezcla de asombro y de temor. Sabemos que las santas mujeres se recobraron, que, como sucede, el gozo se mezcló al miedo del primer momento, y las puso en condición de transmitir su mensaje. Véase H. B. Swete, *The Gospel according to S. Mark*[3], pp. 398 y 399, 1920.

tonces Jesús les dijo: "No temáis. Id y anunciad a mis hermanos que vayan a Galilea y allí me verán".

Y cuando caminaban, he aquí que varios de los guardias fueron a la ciudad para anunciar a los príncipes de los sacerdotes todo lo que había pa-

Y ellas se acordaron de sus palabras, y vueltas del sepulcro anunciaron todo esto a los Once y a todos los otros. Y eran María Magdalena y Juana y María de Santiago; y sus compañeras dijeron lo mismo a los apóstoles. Y estos discursos les parecían un delirio, y no las creyeron. Sin embargo, Pedro se levantó, corrió al sepulcro e inclinándose, no vió más que los lienzos solos, y se volvió preguntándose con asombro qué podía haber sucedido.

Pedro, salió pues, y también el otro discípulo, y fueron al sepulcro. Ambos corrían juntos, y el otro discípulo corría más de prisa que Pedro, y llegó primero al sepulcro. E inclinándose, vió las vendas en tierra, pero no entró. Llegó Pedro y entró en la tumba, y vió las vendas en el suelo, y el sudario que llevaba

sado. Y habiéndose reunido en Consejo con los ancianos, éstos dieron a los soldados una gruesa suma, diciendo: "Explicadlo así: sus discípulos han venido de noche y lo han quitado mientras dormíamos. Y si el Procurador husmea algo de esto, nosotros lo arreglaremos y vosotros estaréis seguros". Ellos tomaron el dinero, y repitieron su lección. Y esta versión se difundió entre los judíos hasta nuestros días".

en la cabeza no yacía con las vendas, sino que estaba a un lado. Entonces entró también el otro discípulo que había llegado primero. Vió y creyó. Porque aun no comprendían por la Escritura que había de resucitar de entre los muertos. Los discípulos volvieron a su casa.

## *Apariciones en Jerusalén*: 1. *María de Magdala*

Mc., XVI, 9-11

Habiendo resucitado al amanecer, el primer día de la semana, se apareció primero a María de Magdala, de la cual había él echado siete demonios. Esta fué a anunciarlo a sus discípulos sumidos en duelo y en llanto. Y oyéndola decir que él

Jo., XX, 11-18

Pero María seguía de pie cerca del sepulcro, fuera y llorando. Y estando así se inclinó hacia el sepulcro y advirtió dos ángeles vestidos de blanco, sentados en el lugar donde había reposado el cuerpo de Jesús, uno a la cabeza y el otro a los pies. Ellos le dijeron: "Mujer, ¿por qué lloras?" Ella: "Es que han quitado a mi Señor, y no sé dónde lo han puesto". Al decir esto, volviéndose vió a Jesús que estaba allí, y no sabía ella que era Jesús. Jesús le dijo: "Mujer, ¿por qué lloras? ¿Qué buscas?"

vivía y que lo había visto ella, no lo creyeron.

Ella, pensando que era el hortelano, le dijo: "Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré". Jesús le dijo: "¡Mariam!" Ella, rodeándose, le dice en hebreo: "Rabboni" (que significa Maestro), Jesús le dijo: "No me toques, porque no he subido todavía al Padre. Ve hacia mis hermanos y diles:

Yo subo hacia mi Padre que es vuestro Padre,
a mi Dios que es vuestro Dios".

María Magdalena fué a anunciar a los discípulos: "He visto al Señor", y lo que él le había dicho.

## 2. *Los discípulos de Emmaús*

Mc., XVI, 12-13

Después de esto apareció bajo otra forma a dos de ellos que caminaban hacia el campo.

Lc., XXIV, 13-35

Y he aquí que dos de ellos iban el mismo día hacia una aldea lejana de Jerusalén sesenta estadios, llamada Emmaús.[1] Y hablaban entre sí de lo que había sucedido. Y mientras departían y se preguntaban, he aquí que Jesús, acercándose, caminaba con ellos; pero sus ojos estaban velados de manera que no le reconocían. El les dijo: "¿Qué discursos tenéis en vuestro camino?" Y ellos se detuvieron melancólicos. Respondiendo uno llamado Cleofás, le dijo: "¿Tú sólo eres extranjero en Jerusalén que no sabes lo que ha pasado allí estos días?" "¿Qué?", les dijo. Y ellos: "Referente a Jesús de Nazaret, que era ante Dios y ante el pueblo un profeta poderoso en obras y en palabras: cómo los príncipes de los sacerdotes y nuestros magistrados lo han entregado a la muerte y crucificado. Y nosotros esperábamos que fuera él el que rescatara a Israel, mas ya van tres días de esto. Es verdad que algunas mujeres de las que están con nosotros nos han

1. Véase D. Buzy, *Emmaüs,* en *RSR,* t. V., p. 395 y sig., 1914; y Strack y Billerbeck, *KTM,* t. II, pp. 269-272.

alarmado: habiendo ido muy temprano al sepulcro, y no hallando su cuerpo, han regresado diciendo que han tenido una aparición y que han visto ángeles que afirman vive Jesús. Algunos de los nuestros han ido al sepulcro y han hallado las cosas conforme al dicho de las mujeres, pero no han visto nada".

Entonces les dijo él: "¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No convenía que padeciera Cristo y que entrara así en su gloria?" Y, comenzando por Moisés y por todos los profetas, les interpretó lo que de todas las Escrituras le concernía. Entretanto llegaban al castillo adonde iban, y él hizo ademán de pasar adelante. Pero ellos le apremiaron diciendo: "Quédate con nosotros, porque declina el día y viene ya la noche". Y entró para quedarse con ellos. Y sucedió que, estando en la mesa con ellos, tomó el pan, lo bendijo, y partiéndolo se lo dió. Y se abrieron sus ojos y le reconocieron, pero él desapareció. Y se dijeron ellos: "¿Acaso nuestro corazón no ardía mientras, en el camino, nos declaraba el sentido de las Escrituras?"

Y levantándose incontinenti volvieron a Jerusalén, y encontraron reunidos a los Once y sus compañeros, y les dijeron: "¡Efectivamente, el Señor ha resucitado, y Simón lo ha visto!" Entonces ellos les contaron lo sucedido en su viaje, y cómo le habían reconocido en la fracción del pan.

Ellos volvieron a comunicarlo a los otros, pero tampoco fueron creídos.[1]

## 3. *Los Once en Jerusalén: Jesús se da a reconocer*

Mc., XVI 14

En fin, apareció a los mismos Once mientras estaban a la

Lc., XXIV, 36-43

Cuando hablaban así apareció Jesús, de pie, en medio de

Jo., XX, 19-29

Y como fuera ya tarde aquel día, primero de la semana, y

1. Idéntica observación a la de más arriba, Marc., XVI, 11.

mesa, y les reprochó su incredulidad y la dureza de su corazón porque no habían dado fe a los que le habían visto resucitado.

ellos, y les dijo: "¡Paz a vosotros!" Pero, todos espantados, creían ver un espíritu. Y él les dijo: "¿Por qué os turbáis y suben esos pensamientos de duda a vuestra mente? Ved mis manos y mis pies. Soy yo. Palpad y ved; un espíritu no tiene carne ni huesos como veis que tengo yo". (Y diciendo esto les mostró sus manos y sus pies). Mas, como no creyeran aún, ¡tan grande era su alegría!, y permanecían asombrados, les dijo: "¿Tenéis algo que comer?" Y le pusieron un pedazo de pez asado, y a vista de ellos, lo tomó y comió.

las puertas de la casa donde estaban congregados los discípulos estuviesen cerradas por miedo a los judíos, Jesús vino y se puso de pie en medio de ellos, diciendo: "¡Paz a vosotros!" Y al mismo tiempo les mostró sus manos y costado. Los discípulos se alegraron viendo al Señor. Nuevamente les dijo: "¡La paz sea con vosotros!
Como mi Padre me [ha enviado
os envío yo también."

Y diciendo esto sopló sobre ellos, y les dijo: "Recibid el Espíritu Santo.
A quienes perdonareis [los pecados,
perdonados les serán;
y a quienes se los re- [tuviereis,
les serán retenidos".

Pero Tomás, llamado Dídimo, uno de los Doce, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Los otros discípulos le dijeron: "Hemos visto al Señor". Mas él les dijo: "Si no veo en sus manos el agujero de los clavos y si no mete el dedo en él y no meto mi mano en su costado, no creeré". Y ocho días

después, estando nuevamente juntos los discípulos, y Tomás con ellos, vino Jesús, estando las puertas cerradas, y poniéndose en pie entre ellos, dijo: "¡Paz a vosotros!" En seguida dijo a Tomás: "Mete tu dedo aquí, y ve mis manos; y trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo, sino fiel". Tomás dijo: "¡Señor mío y Dios mío!" Jesús le dijo: "¡Porque me has visto, has creído: bienaventurados los que no vieron y creyeron!"

## *Apariciones en Galilea*: 1. *El gran Mensaje*

Mt., XXVIII, 16-20

Los once discípulos fueron a Galilea, a la montaña que les había indicado Jesús, y viéndole, se prosternaron, pero algunos dudaron. Y acercándose Jesús les habló en estos términos:

"Se me ha dado toda potestad
en el cielo y en la tierra.
Id, pues, y enseñad a todas las [gentes,
bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu [Santo,
enseñándoles a observar cuanto [yo os he mandado.

Mc., XVI, 15-18

Y él les dijo: "Id al mundo entero; predicad el Evangelio a toda criatura El que creyere y fuere bautizado, se salvará, y el que no creyere, se condenará. He aquí los signos que acompañarán a los que creyeren: en mi nombre echarán los demonios, hablarán nuevas lenguas, cogerán las serpientes, y si bebieran algo mortífero, no les dañará; impondrán las manos a los enfermos, y serán curados".

Y he aquí que yo estoy con vos-
[otros todos los días
hasta la consumación de los si-
[ glos".[1]

## 2. *La aparición en el Lago*

Jo., XXI, 1-24

Después de esto Jesús se manifestó de nuevo a sus discípulos en el mar de Tiberíades: y se manifestó así. Estaban Pedro y Tomás, llamado Dídimo, Natanael, de Caná de Galilea (los hijos del Zebedeo), y otros dos de sus discípulos. Simón Pedro, les dijo: "Voy a pescar". Ellos dicen: "Nosotros vamos también contigo". Salieron, subieron a la barca, y aquella noche nada cogieron. A la mañana, Jesús estaba en la orilla, pero los discípulos no sabían que era Jesús, El les dijo: "Jóvenes, ¿tenéis algo que comer?" Ellos respondieron: "No". Entonces él les dijo: "Echad la red hacia la derecha del barco y encontraréis". Ellos la echaron y no podían sacarla por la copia de peces. El discípulo que Jesús amaba dijo entonces a Pedro: "¡El Señor es!" Simón Pedro al oír decir que era el Señor, se puso su ropa (porque estaba desnudo) y se arrojó al mar. Los otros discípulos vinieron con su barca, porque no estaba lejos de tierra, a unos doscientos codos, tirando de la red con los peces. Cuando saltaron a tierra, vieron un fuego de brasas, un pez en ellas y pan. Jesús les dijo: "Traed los peces que acabáis de pescar". Simón Pedro subió y sacó la red llena de peces grandes; ciento cincuenta y tres. Y no obstante tan gran peso, la red no se rompió. Jesús les dijo: "Venid y almorzad". Ninguno de sus discípulos se atrevía a decirle ¿quién eres tú?, sabiendo que era el Señor. Jesús se acerca, toma el pan, y les da, y peces al mismo tiempo. Esta fué la tercera vez que se manifestó Jesús a sus discípulos después de resucitado de entre los muertos.

Luego, pues, que hubieron comido, Jesús dijo a Simón Pedro: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?" El le dijo: "Sí, Señor, tú sabes que te amo". El le dijo: "Apacienta mis corderos".

1. Acerca de la tradición de este texto, véase J. Lebreton, *Les Origines du Dogme de la Trinité*[6], pp. 599-610, 1927, nota E. La erudita defensa del R. P. Lagrange, que tiende a suprimir la continuación del versículo 17*b*: οἱ δὲ ἐδίστασαν, refiriéndose al pasado: "los que habían dudado", *Evangile selon saint Matthieu*, pp, 543 y 544, 1923, no me convence. A mi parecer, no se deriva objeción alguna decisiva contra el sentido natural, del hecho de tomar la palabra ἐδίστασαν como esta turbación instintiva que puede sobrevivir a una convicción motivada.

Nuevamente le pregunta: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas?" El repondió: "Sí, Señor, tú sabes que te quiero". El le dijo: "Haz apacentar mis ovejas". El le dijo por tercera vez: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas?" Pedro quedó triste, de que le dijera una tercera vez *¿Me amas?*, y dijo: "Señor, tú lo sabes todo. Tú sabes que te amo". Jesús le dijo: "Apacienta mis ovejas. En verdad te digo, cuando eras joven tú te ceñías y te dirigías a donde te venía en gana; pero cuando seas viejo, otro te ceñirá y te llevará a donde no quieres (esto se lo dijo para indicarle con qué muerte había de glorificar Pedro al Señor). Habiendo hablado esto, le dijo: "Sígueme". Volviéndose Pedro vió que iba detrás el discípulo amado, el que durante la Cena reposó sobre el pecho del Señor y le preguntó: *¿Quién es el que te traicionará?* Viendo, pues, a éste, Pedro dijo: "Señor, y ¿de éste qué?" Jesús le dijo: "Si yo quiero que quede hasta que yo venga, ¿qué te importa? Tú sígueme". Y corrió el rumor entre los discípulos que este discípulo no moriría. Pero Jesús no dijo que no moriría, sino: *Si yo quiero que éste permanezca hasta que venga yo, ¿qué te importa a ti?*

Este es el discípulo que ha dado testimonio de estas cosas y que las ha puesto por escrito, y nosotros sabemos que es verídico su testimonio.

## *Las instrucciones finales y la Ascensión*

Mc., XVI, 19-20

Lc., XXIV, 44-49

Y él les dijo: "Estas son las palabras que yo os dije cuando estaba todavía con vosotros: que es necesario que se cumpliera todo lo que está escrito de mí en la ley de Moisés, los profetas y los salmos". Entonces les abrió la inteligencia para entender el sentido de las Escrituras, y les dijo: "Así estaba escrito que Cristo padeciese y

Hechos, I, 1-9

He hablado, ¡oh Teófilo!, en mi primer libro de lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio hasta el día en que habiendo intimado sus preceptos por el Espíritu Santo a los apóstoles que había elegido, fué arrebatado hacia el cielo. A ellos se mostró vivo después de su pasión, con muchos argumentos, apareciéndose durante cuarenta

resucitase de entre los muertos el tercer día, y que se predicara penitencia en su nombre, para remisión de los pecados, a todas las gentes, empezando por Jerusalén.

"De todo esto, vosotros sois testigos, y yo os envío el prometido de mi Padre: pero vosotros permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de la virtud de lo alto".

días y hablándoles del Reino de Dios. Y estando a la mesa con ellos, les mandó que no se alejasen de Jerusalén, sino que esperaran al que el Padre les había prometido, "y del cual yo os he dicho: Juan bautizaba en agua; vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo dentro de pocos días". Ahora bien, los allí reunidos le preguntaban: "Señor, ¿es ahora cuando restablecerás el Reino de Israel?" Pero él les dijo: "No toca a vosotros conocer los momentos que el Padre ha fijado por su propia autoridad. Pero recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea y la Samaria, hasta los extremos de la tierra". Y diciendo esto, se elevó en presencia de ellos, y una nube lo arrebató a sus miradas.

Y el Señor Jesús, después de decir esto, *fué arrebatado al cielo, y se sienta a la derecha de Dios.*

Y los llevó hasta Betania, y, elevadas sus manos, los bendijo, y mientras los bendecía se alejó de ellos y era llevado al cielo. Y ellos, adorándole, regresaron a Jerusalén con gran gozo, y estaban asiduamente en el Templo alabando y bendiciendo a Dios.

Y ellos partieron para predicar confirmando el Señor la Palabra por los milagros que la acompañaban.

A estos relatos, de ordinario[1] se juntan ciertas indicaciones tomadas de los evangelios no canónicos más antiguos.

1. Es lo que hace, por ejemplo, P. W. Schmiedel en el cuadro que ha añadido a su memoria *Resurrection and Ascension Narratives*, en *EB*, t. IV,

Uno de los exegetas que los toma en cuenta, H. B. Swete, después de manifestar el poco valor que concede él a este detalle, agrega: "Cuando salimos del Nuevo Testamento, los ecos de la tradición primitiva se vuelven raros y, en su mayor parte, no merecen confianza". Yo he citado más arriba íntegramente el fragmento del *Evangelio,* llamado *de los Hebreos,* que refiere la aparición del Señor a Santiago, aparición que está fuera de duda, por el testimonio de S. Pablo. Un fragmento conservado en copto y en etiópico, y que puede remontarse al siglo II, describe la aparición a las santas mujeres junto al sepulcro vacío, en términos que permiten creer este relato particularmente independiente, no del Evangelio de Juan, sino de los Sinópticos. María, Marta y Magdalena, que fueron a embalsamar el cuerpo del Señor, encuentran el sepulcro vacío, se turban y lamentan. Jesús se les aparece, les prohibe llorar, las consuela, y manda a una de ellas hacia los Apóstoles. Marta va a ellos sin lograr persuadirlos; María, que la sigue, no tiene más suerte. Entonces el Señor se dirige a ellos y les habla. Al principio le toman por un fantasma, pero luego le reconocen, ya recordando sus palabras, ya porque les invitó a que le tocaran. "¿Por qué dudáis aún y sois incrédulos?... Entra, Pedro, tu dedo en el agujero, de los clavos en mis manos, y tú, Tomás, introduce tu dedo en la abertura hecha por la lanza en mi costado... y tú, Andrés, mira los pies míos y fíjate en si se apoyan bien en la tierra".[1]

Sin embargo, sólo el *Evangelio,* apellidado de *Pedro,* merece a nuestro juicio ser aquí ampliamente citado. Lo que

col. 4039-4087; el cuadro está al principio de las col. 4053 y 4054. Este artículo pone de relieve y hace resaltar, con una erudición y un prejuicio igualmente dignos de Strauss, todas las dificultades, tropiezos o antinomias que uno puede notar o sospechar en los relatos.

1 El uso de los fragmentos no canónicos es, por el contrario, absolutamente correcto, cuando uno no exagera su valor. F. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*[3], pp. 38 y 39 (Tubinga, 1908); H. B. Swete en *Appearances of Our Lord after the Passion,* p. xv; Mons. P. Ladeuze, en su bella conferencia sobre *La Résurrection de Jésus-Christ devant la critique contemporaine,* pp. 8, 9, etc., 1907, no desdeñan por cierto estas rebuscas.

1. Esta pieza que existe en etiópico y, fragmentariamente, en copto (hasta se han encontrado algunas líneas de una traducción latina), publicada primero en la *Patrologia Orientalis,* de Graffin y Nau, IX, 3, por L. Guerrier, bajo el nombre de *Testament de Notre-Seigneur en Galilée,* ha sido reeditada, conforme a ambos textos, con un comentario notable, por Carlos Schmidt, *Gespraeche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung,* etc., en *TU,* t. XLIII (Leipzig, 1919). El texto citado se encuentra en el cap. XII (23) etiópico, copto IV, *loc. laud.,* p. 43; y en *The Apocryphal New Testament,* de R. James, p. 488 (Oxford, 1924).

dice para completar nuestros evangelios y, sobre todo, la manera de decirlo, debe fijar nuestra atención. Por esta obra se puede apreciar. aun siendo la más sobria y antigua de entre los evangelios no canónicos, de los cuales no nos queda sino un puñado de breves fragmentos,[1] la diferencia que separa a los libros canónicos y retenidos por la Iglesia, de los que son mejores entre los otros. El fragmento esencial comienza después de la condenación de Jesús, pronunciada, a lo que parece, por Herodes. Antes de la ejecución de la sentencia, José (de Arimatea), "el amigo de Pilatos y del Señor", intervino cerca del Procurador para obtener el cuerpo de Jesús: Pilatos transmite la petición a Herodes, que responde: "Hermano Pilatos, si nadie nos lo hubiera pedido, lo hubiéramos enterrado nosotros, porque es la aurora del sábado, y está escrito en la Ley que *el sol no debe ponerse sobre un hombre condenado a muerte.* Sigue un relato de la Pasión de Jesús, con fuertes resabios de docetismo. Luego,

### *Después de la muerte de Cristo*

(Viendo los milagros que siguieron la muerte del Señor) los judíos, los ancianos y los sacerdotes, se dieron cuenta del mal que se habían hecho a sí mismos y empezaron a confesar su culpa y a decir: "Desgraciados de nosotros por nuestros pecados: el juicio y el fin de Jerusalén se aproximan".

Yo (es Pedro quien habla) y mis compañeros, con la pena y aflicción en el alma, nos ocultamos; porque nos buscaban como malhechores que querían incendiar el templo. Con todo esto ayunábamos y estábamos sentados entre lágrimas y luto, día y noche hasta el sábado.

Pero los escribas y fariseos y sacerdotes se reunieron porque oían decir que el pueblo murmuraba y se daba golpes de pecho diciendo: "Si a su muerte hay tales prodigios, es que debía de ser un gran justo". Muy espantados los ancianos fueron a rogar a Pilatos en estos términos: "Dadnos soldados para que guarden el

1. Sabido es que el fragmento del *Evangelio de Pedro,* que traduzco aquí, fué hallado en Akhmim en Egipto, en 1886, y publicado por M. Bouriant en 1892. La fecha generalmente admitida, hacia 180, o un poco antes, da todavía un valor inapreciable al documento. Sigo el texto de E. Preuschen, *Antilegomena*[2], p. 16 y sig.

sepulcro durante tres días, no sea que los discípulos se lleven el cuerpo, y el pueblo, creyendo que ha resucitado, nos acometa a nosotros". Y Pilatos les dió el centurión Petronio, con soldados para custodiar el sepulcro: sacerdotes y escribas fueron con ellos al sepulcro, y junto con los soldados y el centurión, rodaron una gran piedra y taparon[1] la entrada del sepulcro y la sellaron con siete sellos. Y plantando allí una tienda, vigilaban.

### *La Resurrección*

Y muy de mañana, al amanecer del sábado, vino gran muchedumbre de Jerusalén y los alrededores a ver el sepulcro sellado.

Pero la noche que precedió al alba del sábado, mientras los soldados montaban la guardia de dos en dos, se oyó una gran voz, y vieron abrirse el cielo y bajar dos hombres resplandecientes y acercarse al sepulcro. La piedra que habían colocado en la puerta rodó por sí misma, se quedó en un lado y se abrió la puerta, entrando en seguida los dos jóvenes. Viendo esto los soldados despertaron al centurión y a los ancianos (porque también ellos estaban allí de guardia). Y mientras les explicaban lo que habían visto, ven que salían tres hombres del sepulcro: dos sostenían al tercero, y les seguía una cruz. Y la cabeza de aquellos que apoyaban al otro llegaba hasta el cielo, pero la del sostenido subía más arriba de los cielos. Y oyeron una gran voz venida del cielo, que decía: "¿Has predicado tú a los muertos- Y salió la contestación de la cruz diciendo: "Sí". Y mientras se concertaban para ir a prevenir a Pilatos del asunto, los cielos parecieron de nuevo abrirse: descendió un hombre y entró en el sepulcro.

### *La referencia hecha a Pilatos*

Viendo esto los que estaban con el centurión se apresuraron, en plena noche y dejando el sepulcro que guardaban, a ir a Pilatos, y le contaron lo que habían visto, llenos de turbación diciendo: "¡Verdaderamente era Hijo de Dios!" Pilatos les respondió: "Yo soy inocente de la sangre del Hijo de Dios; vosotros fuisteis los culpables". En seguida, como todos le rogasen con gran instancia que ordenara al centurión y a los soldados no decir nada de lo que habían

1. Se penetraba en la cámara funeraria de ciertos sepulcros por una abertura en forma de un pozo, cuya entrada podía recubrirse con una piedra grande. Se acomoda más a las indicaciones de los evangelios, la forma más común, que consistía en una cámara funeraria abierta en la roca viva. A menudo, la puerta era una piedra de gran tamaño que se hacía resbalar cuando quería abrirse la tumba.

visto "porque es mejor para nosotros —decían— llevar ante Dios la responsabilidad de este gran pecado, que caer en manos del pueblo judío para ser apedreado", Pilatos mandó al centurión y a los soldados que no dijeran nada.

*Las santas mujeres en el Sepulcro*

El domingo, al amanecer, María de Magdala, discípula del Señor, que, temiendo a los judíos llenos de cólera, no había cumplido en el sepulcro del Señor lo que acostumbran practicar las mujeres por los muertos amados, tomó consigo sus amigas y fueron al sepulcro donde había sido colocado. Y temían que los judíos las viesen y decían: "Si no pudimos, el mismo día que fué crucificado llorar y plañir, al menos hagámoslo ahora sobre su sepulcro. Pero, ¿quién nos quitará la piedra que cubre la puerta del sepulcro para poder entrar y hacer lo que sea conveniente? Porque la piedra es grande y nosotras tememos que alguien nos vea. Pero si no podemos rodarla, por lo menos, como recuerdo, arrojaremos sobre la puerta todo lo que traemos, lloraremos y nos lamentaremos hasta volver a casa".

Pero, al llegar, se encontraron el sepulcro abierto, y al inclinarse acercándose, vieron sentado en medio del sepulcro a un hermoso doncel vestido de espléndido ropaje que les dijo: "¿A qué habéis venido? ¿Qué buscáis? ¿Al crucificado, no es verdad? Ha resucitado y se ha ido. Si no lo creéis, inclinaos y ved el lugar donde yacía: ya no está ahí, resucitó y se fué al lugar de donde había venido". Entonces, asombradas, huyeron las mujeres.

Y éste era el último día de los Azimos, y muchos se volvían a sus casas, pasada ya la fiesta. Pero nosotros, los Doce discípulos del Señor, estábamos tristes y llorosos, y cada uno, consternado por lo sucedido, iba regresando a su casa. Yo Pedro, y Andrés, mi hermano, tomando nuestras redes, partimos hacia el mar, y con nosotros Leví de Alfeo, a quien el Señor...

El interés principal de esta narración así interrumpida reside en su carácter manifiestamente secundario y derivado. Desde que el autor, para una glosa o una explicación se separa del fondo sólido de la tradición evangélica, pululan al instante las faltas de gusto, los anacronismos y las inverosimilitudes. A propósito de la Pasión, el autor pone en boca de Herodes Antipas la apelación, que confina en lo grotesco, de "¡Hermano Pilatos!" En otras partes y, en general, los rasgos insinuados por los evangelistas son subrayados, di-

luídos, exagerados hasta el ridículo. Las precauciones de los ancianos están circunstanciadas, y nos muestran a aquellos judíos orgullosos, trabajando en compañía de los soldados romanos y viviendo con ellos como iguales. La resurrección está descrita, con trazos de algo desencajado, falso, gigantesco, que son propiamente la rúbrica de los inventores de apócrifos. Si las reflexiones de las mujeres pecan sólo de prolijas, las de los ancianos son inverosímiles. No existe apenas un detalle, fuera de los que están calcados en los rasgos evangélicos o paulinos, que no infunda sospechas o sea del todo inadmisible. En cambio, la mies canónica, aunque no sea fácil recogerla y hacerla gavillas, es abundante.

### *El Mensaje Pascual: su condición histórica*

Excepción hecha de los once últimos versículos de San Marcos y del apéndice del cuarto evangelio,[1] la condición literaria de los textos citados más arriba no es diferente de la de los otros relatos del Evangelio. No sucede lo mismo cuando se considera a estos mismos textos desde el punto de vista de la historia. En seguida se echa de ver una desproporción grande entre la importancia del hecho de la resurrección, que está evidenciada por toda la enseñanza cristiana primitiva, y la relativa brevedad, las lagunas y los contrastes de la tradición escrita.

Nosotros oíamos a Pablo repetir a los corintios, en veinte formas diversas y como cosa natural, que la creencia en la resurrección es de capital importancia, forma parte de la substancia más indispensable de su fe. Vana es ésta, y vana la predicción de los apóstoles, si Cristo no ha resucitado, los fieles son los más desventurados de los hombres, y sus evangelistas, testigos falsos y hasta blasfemos. Estas enseñanzas no están aisladas; todos los discursos reunidos en los Hechos, ora de Pedro, de Juan o de Pablo, ya se dirijan a los miembros del gran Consejo, a los neófitos de las primeras Iglesias, judíos o helenos, ya a los atenienses amigos de novedades o al príncipe ilustrado Agripa, todos

1. Mc., XVI, 9-20. El fragmento es ciertamente canónico, pero su autenticidad es discutida. Véase L. de Grandmaison, *Jésus Christ* (edición completa), t. II, p. 500-501.

parten de la resurrección o conducen a ella.[1] El Procurador Festo quiere resumir la querella entre Pablo y sus adversarios, y es también la resurrección la que ocupa el centro en el grosero bosquejo del romano: se trata, según él, "de un tal Jesús, muerto y del cual, Pablo afirma que vive".[2] Las epístolas de Pedro, como las de Santiago, y el apocalipsis de Juan,[3] traen ya como cosa sabida y como tema esencial de enseñanza y garantía segura de vida eterna el mismo hecho de la resurrección.

Siendo esto así, no puede uno menos de sorprenderse ante la extrema sobriedad, mejor dicho, la extraña pobreza de nuestros relatos evangélicos en este punto. De apariciones ciertas, netamente clasificadas por Pablo que había frecuentado a los agraciados con ellas,[4] y cuyos pormenores hubieran sido tan interesantes. aparición a Pedro, aparición a Santiago, no se encuentra más que una escueta mención, o menos aún. Fué necesario, para que poseyéramos la preciosa lista de testigos hecha por S. Pablo, que los corintios prestaran oído demasiado fácil a los contrarios de la resurrección de los cuerpos. Estos hechos indubitables son altamente significativos. De ellos se desprende que la tradición primitiva, oral, se limitaba a la afirmación del hecho, a la apelación a testigos autorizados y la explotación religiosa y espiritual de las consecuencias: al principio era indispensable remitir a las Sagradas Escrituras, por medio de citas de una alusión general, como ya dijimos.

Cuando los evangelistas, en condiciones y por fines bien diferentes, intentaron poner por escrito lo concerniente a

1. Act., II, 22-26: Pedro al pueblo de Jerusalén; III, 15-26: Pedro al mismo pueblo; IV, 10, 20, 23: Pedro y Juan al pueblo; V, 29-33: Pedro y Juan al Sanedrín; X, 37-44: Pedro al Centurión Cornelio y a los de su casa; XIII, 27-40: Pablo a los judíos y a los que "temen a Dios" de Antioquía de Pisidia; XVII, 3, 18, 31-32: Pablo a los atenienses, en el Areópago; XXVI, 22-26: Pablo al rey Agripa y a su corte.

2. Act., XXV, 19.

3. Pedro: I Pt., I, 3-21; III, 18, 22; — Santiago: *Iac.*, II, 1; — Heb., V, 17-20; — Juan: Apoc., I, 5 y 18; — Pablo: Rom., I, 4; IV, 23, 24; VI, 4-10; VII, 4; VIII, 10, 11 y 34; X, 9: "Si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y si tú crees de corazón que Dios le ha resucitado de entre los muertos, te salvarás" (sobre este texto, véase Act., XVI, 31; y G. Milligan, *The Epistle to the Thessalonians*, p. 139 y sig., Londres, 1908); XIV, 9; — I Cor., VI, 14; XV, 1-5, 13-19; II Cor., IV, 13, 14; — I Thes., I, 7-10; IV, 12, 13; — Eph., I, 16-23; — Philip., II, 5-12; — Col., II, 12; III, 1-4; — I Tim., III, 16; II Tim., II, 8-10.

4. Gal., I, 18, 19; y F. H. Chase, *Cambridge Theological Essays*, p. 392 (Londres, 1905).

la resurrección, se encontraron ya con poca materia. El único episodio verdaderamente detallado y formando narración que hallamos en los Sinópticos, es el de los discípulos de Emmaús, que S. Lucas recogió probablemente sobre el terreno, de la boca de alguno de los sobrevivientes.[1] El cuarto evangelio es un poco más rico, y en esto se ve, ciertamente, tanto más que en otras partes, la obra de un testigo autorizado: la perspectiva de las narraciones es la del círculo apostólico, y se pone de relieve la actitud de Jesús hacia los suyos, y sus instituciones, mucho más que el hecho mismo de la resurrección.

Esta indigencia relativa, pero muy real, y que forma singular contraste con la importancia reconocida desde el principio a la fe de Pascuas, se debe, en gran parte, a la posesión tranquila e incontrovertida del hecho: "Realmente, el Señor ha resucitado y se apareció a Pedro".[2] Esta fórmule basta. A lo más, el profeta cristiano, el misionero transeúnte que la propaga en las Iglesias, la vestirá, y ampliará la segunda parte con los otros testimonios, como vemos que hizo Pablo en Corinto. Pero la primera se convirtió desde el principio en artículo de fe, lo que la substraía, en gran parte, a las curiosidades de detalle.

La naturaleza de la vida resucitada, extraordinaria, nueva, exenta de condiciones comunes, hasta entonces aceptadas por el Maestro, explica lo que, en estas tradiciones tan lagunares, hay de menos claro, flotante y algo incoherente. Las apariciones comenzaron todas por el asombro, el temor, la duda misma, de los que las tuvieron: era Jesús el que se veía, se oía y se podía palpar; pero no era ya el Jesús de otras veces. Para reconocerlo hacía falta un esfuerzo, una abstracción de los hábitos de la vida ordinaria; de aquí las incertidumbres, fluctuaciones, y oscilaciones sentimentales que han dejado huella en lo tocante al tiempo y localización de las apariciones, casi siempre repentinas, y despistando todas las expectaciones y deseos.

El carácter de los documentos, tal como acabamos de esbozarlo, aunque haga la tarea del historiador delicada y

1. El autor refiere en sus notas de viaje insertas en los Hechos, que fué a Jerusalén con S. Pablo (al parecer, en la primavera del año 56); Act., XXI, 15 y sig.
2. Lc., XXIV, 34.

difícil, tiene con qué tranquilizarlo sobre el valor de las piezas que emplea. "Testigos no honrados, observa muy bien A. Plummer,[1] hubieran dado a sus testimonios mayor armonía".

Añádase que hombres poseídos de preocupaciones apologéticas, como los supone la crítica racionalista, hubieran redondeado, completado o abultado las breves tradiciones de que disponían.

Los exegetas contemporáneos, que atribuyen a la Comunidad primitiva un don tan rico de inventiva creadora, no están menos severamente desmentidos por los hechos. ¡Esta era la ocasión por excelencia de bordar, de improvisar "en espíritu" las palabras y las enseñanzas del Cristo glorioso! Pero nada de esto. La seca enumeración de S. Pablo —cinco líneas episódicas— añaden mucho nuevo a lo que los Evangelios nos han transmitido del mensaje Pascual. ¡Tan grande fué la escrupulosidad de los narradores! Tan eficaz había sido su cuidado, ya puesto de relieve por el antiguo discípulo que documentó a Papias de Hierápolis, al principio del siglo II "de no atreverse a la más pequeña mentira".[2]

### *El Mensaje Pascual: los hechos*

Claro es que no vamos a dar aquí una historia seguida y ordenada de las apariciones; los elementos de esta historia existen, y los hemos ya transcrito.

De querer colocarlos cronológicamente, obtendríamos ordenaciones hipotéticas más o menos probables, pero cierta, ninguna. Mas si elevándonos un poco, estudiamos el conjunto de los testimonios apostólicos, se verán destacar ciertamente algunos rasgos. La divergencia de puntos de vista, las síntesis didácticas,[3] las simplificaciones pueden hacer

1. *The Gospel according to S. Luke*[4], p. 546, 1901.
2. En Eusebio *HE*, t. III, p. 39.
3. "Como atinadamente hace observar el R. P. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, p. 613, 1921, es indiscutible que si Lucas no hubiese escrito los Hechos, se podría pensar que su intención es situar estas instrucciones (XXIV, 44-49) en la tarde del día de la resurrección, que sería también el día de la Ascensión. Como este escrupuloso escritor no ha podido contradecirse sobre este punto, es preciso que la síntesis del Evangelio ocupe el lugar de los cuarenta días de los Hechos. Pero de ahí es preciso deducir este principio general de que ciertas apariencias de afirmación histórica no deben urgirse demasiado... Hay que reconocer, además, que Lucas no da mucha impor-

confusas estas líneas, pero se vuelven a aclarar bajo la mirada atenta, como esos hechos humanos innegables, que dependen de las realidades geográficas, y que disimula al observador superficial el hormigueo confuso y en apariencia anárquico, de las generaciones humanas.[1]

Un primer rasgo muy notable, aunque negativo, es la ausencia de toda indicación de tiempo y de toda descripción, en cuanto al hecho capital. En una materia que retenía tan poderosamente el interés de los primeros cristianos, debía de ser fuerte la tentación de llenar con la fantasía las lagunas que en este orden se notaban. Los más antiguos apócrifos, con el evangelio de Pedro a la cabeza, no dejaron de hacerlo. Pero nuestros narradores, no teniendo ninguna tradición digna de fe sobre esto, no han dicho una palabra.

El segundo rasgo común a sus relatos, se refiere al sepulcro hallado vacío, al amanecer del domingo, por las mujeres, figurando en primer término, María de Magdala. La vista del sepulcro abierto y la desaparición del cuerpo que ellas querían honrar con atenciones más cariñosas, no trajeron, de momento, al espíritu de estas fieles seguidoras de Cristo la idea de la resurrección. Se infiere claramente, a través de las diferencias de presentación y de las incertidumbres cronológicas, que la interpretación de los hechos y la comisión de ir a informar a los discípulos les vino de fuera. Una intervención personal del Maestro acabó de convencerles. El papel activo de María Magdalena destaca en todas las fuentes, aunque sólo el cuarto evangelio nos haya dado la clave de este divino episodio. Vemos igualmente que el testimonio de las mujeres logra mover a algunos de los apóstoles, sobre todo a Pedro, que va a comprobar sobre el terreno la exactitud de la información. Pero aun este

tancia a las modalidades históricas de cronología y de corografía. Ha pasado por alto completamente las apariciones de Galilea que no podía ignorar, sólo porque no hacían a su intento. De él forma parte la orden de quedarse en Jerusalén."

1. Juan Brunhes, *La Géographie Humaine*[2], p. 61, 1912, después de haber hecho notar que la humanidad forma, sobre la haz de la tierra, un como revestimiento móvil y de una densidad bien desigual, añade: "Por otra parte, esta movilidad es más restringida, y esta desigual distribución es mucho más persistente y constante de lo que a primera vista pudiera parecer: cada individuo, cada pequeño grupo puede aisladamente desplazarse, y de hecho se mueve; pero *no es menos verdadero que, sobre el mapa mundi, las grandes manchas de humanidad viviente se marcan durante largo tiempo en los mismos lugares.*"

testimonio fué del todo insuficiente para hacer nacer en los discípulos la fe pascual; todo esto les parecía sospechoso, inverosímil, conversaciones de mujeres exaltadas.

Ninguna razón seria autoriza, aunque se diga otra cosa, para poner en duda la substancia de estas tradiciones; ni la dificultad en conciliar ciertos detalles, cuya incoherencia hace resaltar mejor la identidad de fondo, ni el carácter de la narración. Nada, por el contrario, más natural que estas notaciones, de las cuales está ausente toda armonización posterior, y que nos hacen ver la agitación, el asombro y el vaivén trepidante del pequeño grupo de galileos, en aquellas horas inolvidables.

En fin, el Maestro se manifiesta directamente a los discípulos. Primero a Pedro; lo sabemos por el testimonio concordante, y absolutamente despojado de toda circunstancia, de Pablo y de Lucas. Después, al grupo apostólico, así colectivamente; luego, a otros o a los mismos en lugares diversos, en horas y en circunstancias diferentes. Esta manifestación se produjo de improviso, y lejos de encontrar un medio vibrante, sobreexcitado, fácil de convencer, tropieza al principio, y parece que hasta al fin, con la incertidumbre, la duda, y este espanto mezclado de inquietud que suscita el contacto inesperado de lo sobrenatural. La misma impresión de desconfianza y de alarma se encuentra bajo diversas formas, más o menos ingenuas, en todos los relatos; y si es vencida, es por la insistencia del Maestro, que multiplica las pruebas de su identidad personal —no obstante las nuevas condiciones en que se mueve— con el Jesús que habían conocido los discípulos. Es el ademán familiar de la fracción del pan el que echa a sus pies, abiertos ya sus ojos, a los peregrinos de Emmaús; es un nombre, un acento, al llamarla, el que devuelve a María Magdalena aquel que ella había amado tanto. A veces, hasta se hace una especie de encuesta con todas las de la ley, para prevenirse contra cualquier alucinación o visión fantasmal; palabras, palpación, alimento tomado, averiguaciones a que se presta Jesús o que él provoca. La aparición no consiste nunca, que nosotros sepamos, en una simple "visión en espíritu", en el trance o sueño, que todos consideraban entonces como el medio por excelencia de la transmisión de lo divino; ni tampoco en uno

de esos sentimientos de presencia, poderosos y vagos, con que, en ocasiones, son favorecidos los místicos. Cuando Jesús se hace ver, muchos sentidos y, con frecuencia, todos, son afectados no momentáneamente, sino de un modo durable; hay comercio de palabras, promesas, prescripciones, acciones que implican cambios de actitudes, idas y venidas, pausas, pérdidas de contacto y reanudaciones de él; y todo en estado de vela; en fin, una conversación seguida con una persona viviente.

Así se forma, y éste es el último rasgo, en estos espíritus tardos para creer, una convicción inquebrantable que cambia por entero su estado anterior de ánimo, dándoles un corazón nuevo. En estos desilusionados, en estos hombres acobardados y abatidos por la espantosa catástrofe, donde había naufragado con la honra y la vida de su Maestro la esperanza misma de un porvenir mejor, la fe en el resucitado engendra testigos intrépidos y leales hasta la efusión de su sangre. Entre el pequeño rebaño disperso que se ocultaba tímido y desalentado y el grupo bien trabado, compacto y conquistador que fué el núcleo de la Comunidad primitiva, hay algo más que una modificación; hay transformación, refundición heroica de sentimientos, nuevo temple de voluntades. Anticipando algunos años el cuño de la palabra se puede decir que desde entonces hay "cristianos", esto es, hombres para quien el Cristo es la vida y que lo subordinan todo a su servicio. Ya no vacilan, ya no aplazan, ni ceden más que fugitivamente a la fascinación de sus sueños humanos. Y el secreto de este cambio religioso es la fe de Pascuas.

"Realmente Cristo ha resucitado". Este hombre que ellos abandonaron, y que vieron abandonado por su Padre celestial, hostigado vanamente por sus enemigos a salvarse a sí mismo; este condenado, crucificado, este muerto y sepultado, ha sido visto nuevamente, está vivo, está resucitado. Es el Señor, está sentado a la derecha de Dios. Convicción victoriosa que no es el fruto de una larga incubación mental, el término de una elaboración doctrinal, la repercusión y el desquite imaginario de las persecuciones sufridas, la proyección de los antiguos vaticinios. No es una consecuencia, sino una causa: ella existe, y es el soporte

de todo, y lo explica todo desde el principio. No es una continuación y un progreso, es el impulso inicial y el primer estremecimiento de la vida cristiana.

Que el Apóstol no haya sido el primero en hacer descollar la muerte de Cristo y su resurrección como cosa de capital importancia, sino que haya coincidido en esta confesión con la comunidad primitiva —esto es un hecho histórico de los más ciertos. "Yo os he transmitido, dice a los corintios, lo que yo mismo he recibido por tradición: esto es, que Cristo murió por nuestros pecados y resucitó al tercer día." Sin duda Pablo ha hecho de la muerte y resurrección de Cristo el objeto de una especulación ulterior y ha resumido, por decirlo así, todo el Evangelio en estos dos acontecimientos— pero estos hechos los tenía ya como fundamentales el círculo de discípulos personales de Jesús y la comunidad primitiva. Se puede afirmar sin vacilaciones que el reconocimiento durable de la dignidad de Jesucristo, la veneración y la adoración con que se le ha rendido tributo, tienen allí su punto de partida. Sobre el doble fundamento de estas piedras se ha levantado toda la Cristología. Pero ya se había dicho de Jesucristo, durante las dos primeras generaciones, todo lo más sublime que los hombres pueden decir. Porque se le reconocía viviendo, se le alababa como quien está elevado a la diestra de Dios, el vencedor de la muerte, el príncipe de la vida, la potencia de una nueva creación —como el camino, la verdad y la vida... Pero, sobre todo, se sentía que él era el principio activo de la vida personal: "Yo no vivo ya, es el Cristo el que vive en mí." El es "mi" vida, y arrostrar, hasta la misma muerte, para llegar a él, es una ganancia. ¿Dónde, en la historia de la humanidad, ha sucedido cosa semejante? ¿Que los que habían comido y bebido con su Maestro y le habían conocido con los rasgos humanos, le hayan anunciado no sólo como el gran Profeta y revelador de Dios, sino como el guía divino de la historia, como el "comienzo" de la creación de Dios y como la fuerza íntima de una vida nueva? ¡Jamás los discípulos de Mahoma hablaron así de su profeta! No basta decir que se han aplicado sencillamente a Cristo todos los atributos del Mesías, ni quererlo explicar todo por la espera del retorno glorioso cuyos rasgos se habrían proyectado hacia atrás. Seguramente la esperanza cierta de la resurrección hacía que se apartasen los ojos de la "venida en humildad". Pero que se haya podido fundar y sostener firme esta esperanza cierta, que a través de los padecimientos y la muerte se haya visto en él al Mesías elegido; que al lado de la imagen mesiánica vulgar, y en esta imagen, se haya sentido que era El el Maestro y el Salvador que se hallaba presente, y se le haya estrechado cariñosamente sobre el corazón, ¡esto es lo admirable! Y aquello es precisamente,

la muerte "por nuestros pecados", y la resurrección lo que ha confirmado la impresión dada por la persona, y lo que ha suministrado a la fe su punto de arranque seguro: "murió por nosotros como víctima y vive".

Nadie ha puesto en duda que estas dos afirmaciones fueron para la comunidad primitiva los puntos substanciales de su fe. El mismo Strauss no lo discute, y el gran crítico J. C. Baur reconoce que la cristiandad más antigua se ha edificado sobre la confesión de estas (verdades).[1]

Esta unión indisoluble entre la realidad del hecho de la resurrección y la fe pascual que ha fundado a la Iglesia y ha transformado el mundo, confirma de la manera más sólida la verdad del testimonio apostólico, tal como Pablo lo razonó, y los documentos antiguos nos lo han transmitido, y como lo traen los relatos evangélicos, bastante pobre en suma, pero suficientemente detallado. Asimilar toda creencia, desde el momento que es sincera, y decir a este propósito que la realidad del hecho generador de la fe no importa, es un gran error de derecho y de hecho. "Es innegable, dice, por ejemplo, P. W. Schmiedel, que la Iglesia se ha fundado no directamente sobre el hecho de la resurrección de Jesús, sino sobre la creencia de esta resurrección; y esta fe trabajaba con igual energía, fuera un hecho real o no la resurrección".[2] Esta doctrina, o mejor esta derrota, verdadero suicidio de la inteligencia, supone a la verdad y al error el mismo poder de crear una fecundidad idéntica. Dejemos a Renán desinflar este sofisma: "Nada es duradero sino la verdad... Todo lo que está a su servicio se conserva como un capital pequeño, pero adquirido; nada se pierde en su humilde tesoro. Lo que es falso, por el contrario, se derrumba. Lo falso no sirve para fundar, mientras que el pequeño edificio de la verdad es de acero y sube siempre".[3] Por su parte, el pensador más original y el más sincero entre los que han hecho algo más que bordear el modernismo, estima que si, durante algún tiempo, la ilu-

1. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*[4], pp. 97 y 98. He traducido de nuevo el texto, que todavía se ajusta poco a la segunda traducción francesa, pp. 188-191 (París, 1907).
2. *Resurrection... narratives*, en *EB*, t. IV, col. 4086. Huelga hacer notar que la fe en la resurrección se fundaba, en último término, para los testigos, sobre el hecho real: ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος, Lc., XXIV, 34.
3. *Histoire du peuple d'Israel*, t. V, p. 421 (París, 1891).

sión sincera puede mantener tensa la energía humana hasta llegar al heroísmo, y, por consiguiente, hacerle producir frutos notables, una duración más larga vuelve a colocar las cosas en su lugar. "Lo que es pura quimera ilusoria, pura alucinación mórbida, sin valor alguno de verdad, puede, sin duda, suscitar momentáneamente la fe más completa; pero tal fe no es nutritiva ni fructuosa desde el punto de vista moral; no produce nada sólido; no se transmite a mucha distancia, no reúne a muchas almas en una comunión que las vivifique; no resiste la acción reductiva, disolvente del tiempo, ni a la prueba de la experiencia; en fin de cuentas se salda siempre por un fracaso, donde se desenmascara su carácter engañoso".[1]

Lo que Renán, en su papel de historiador, y E. Le Roy como filósofo, presentan aquí como un hecho de experiencia, adquiere un valor religioso indubitable para quien admite que el mundo, en particular el de los espíritus, no está entregado a las convulsiones de un azar ciego, sino orientado hacia un fin por una Potencia sabia y buena. En esta hipótesis, fuera de la cual no hay religión, la inmensa realidad cristiana postula en su origen una creencia fundada también en la realidad. Esto es lo que ha reconocido, al fin de una carrera consagrada enteramente a la exégesis, hecha con entera independencia, un exegeta protestante de los más notables. Después de haber renovado, como el que más, los estudios de Escritura entre sus correligionarios de las dos riberas del Rin, y anticipado desde el 1834 "con un golpe de vista genial", la mayor parte de las ideas que hicieron célebres los nombres de Graf, de Abrahán Kuenen, de Julio Wellhausen y de sus innumerables discípulos, Eduardo Reuss, escribía:[2]

Cuando al fondo del hecho principal, esto es, de la resurrección, la exégesis no puede menos de establecer que jamás en ningún caso los apóstoles han expresado la menor duda o vacilación respecto de ella. La apologética por su parte puede hoy evitarse la molestia de discutir seriamente ciertas explicaciones imaginadas

1. *Dogme et Critique*, p. 224 (París, 1907).
2. *La Bible, trad. nouvelle avec Introduction et Commentaires, le Nouveau Testament*, t. I (París, 1876), *Histoire évangélique*, p. 101. Las palabras citadas entre comillas, sobre el genial golpe de vista de Reuss, son de P. Lobstein en la *REP*[3], t. XVI, p. 694.

en otro tiempo para descartar el milagro, tales como la suposición de una simple letargia, de la cual Jesús hubiera vuelto poco a poco; o la de una fantasmagoria organizada por jefes de partido ocultos, circulación a sabiendas por estos últimos, y otras por el estilo, tan al efecto de engañar a los discípulos; o la de una mentira puesta en novelescas como singulares; la historia y la psicología, la fisiología y el buen sentido les han hecho justicia desde ha mucho tiempo. El expediente de reducir el hecho a un simple mito se estrella contra la brevedad del espacio de tiempo transcurrido entre el acontecimiento y las primeras predicaciones, y el recurso a una ilusión visionaria, es imposible en presencia de la universalidad y firmeza de las convicciones en el seno de la Iglesia. Y aunque ninguno de nuestros evangelios tuviera para su relato la garantía de un testimonio ocular inmediato, quedaría el de Pablo, cuyas afirmaciones no pueden ser más que la reproducción de las de aquellos personajes que él nombra. Podremos reconocer que muchas cosas son incomprensibles para nosotros en la historia, que no llegaremos jamás a darnos cuenta de la naturaleza de la existencia de Jesús resucitado, que nuestra razón se detiene a cada paso cuando trata de concebir y de armonizar los elementos de los diversos relatos; pero siempre quedaría este hecho incontestable, que la Iglesia que subsiste desde hace dieciocho siglos se ha edificado sobre este fundamento, siendo, por decirlo así, su testimonio viviente, y que en verdad es ella la que ha salido del sepulcro de Cristo, pues de otra manera, según todas las probabilidades, hubiera permanecido allí con él sepultada, y para siempre.

### 3. Los ensayos de explicación natural

Entre las hipótesis "novelescas y singulares" que por consejo de Reuss debemos despreciar, sólo recordaremos, sin entrar en pormenores, la de Samuel Reimarus, en los célebres *fragmentos* publicados por Lessing[1]: el cuerpo de Jesús —según ellos— había sido substraído por sus apóstoles para engañar, haciendo creer en la resurrección de su Maestro. Gottlob Paulus imagina un síncope seguido de un despertar por algunos días antes de la definitiva muerte.[2] Estas ficciones ridículas, como sus variantes, que no son

1. *Von dem Zwecke Jesu und seinen Jünger,* ed. G. E. Lessing (Brunswick, 1778). Después de Lessing, la hipótesis del cuerpo robado ha sido tratada bajo diversas formas. Puede verse, sobre esto, E. Mangenot, *La Résurrection de Jésus,* p. 233 y sig. (París, 1910); J. M. Shaw, *Resurrection of Christ,* en *DACH,* t. II, p. 359 y sig. (1918).

2. *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums* (Heidelberg, 1828). La hipótesis había sido defendida por K. A. Hase en su *Leben Jesu,* 1819,[5] 1865; y ha sido vuelta a tratar por los teósofos en general.

más verosímiles, por las cuales se ha intentado rejuvenecerlas, pasaron ya de moda. Los críticos más radicales, un P. W. Schmiedel, un Arnoldo Meyer,[1] han reconocido su inanidad; antes de ellos, su común maestro, David Federico Strauss, se había mofado de ellas. Todas suponen una parte de insinceridad y fraude, que no sólo repugna en sí misma, sino que es inverosímil atribuir a los apóstoles, o al Sanedrín, cuyos intereses manifiestamente hubiera favorecido. Strauss se extendió particularmente en la exposición de la hipótesis de una supervivencia, que siguió a la muerte aparente. "Abstracción hecha de las dificultades en que se mete, esta conjetura —dice él— no logra el fin que pretende, de explicar la fundación de la Iglesia cristiana por la creencia de una vuelta a la vida del Mesías Jesús. Un semimuerto que se desliza, arrastrándose, fuera de su tumba, un débil que vaga como una sombra macilenta, un miserable que recurre a los auxilios de la medicina, a los vendajes, reconstituyentes y cuidados, y que al fin sucumbe a las heridas, no podría, en manera alguna, dar a sus discípulos la impresión del vencedor del sepulcro y de la muerte, del príncipe de la vida, que figura en la base de todas las tividades ulteriores".[2] La substracción del cuerpo por los agentes del Sanedrín, a que se agarró Alberto Reville,[3] a falta de otra cosa mejor, no explica, en modo alguno, el cambio que es preciso admitir en los apóstoles, sin hablar, en este caso, de la insigne torpeza de los enemigos de Jesús, "pues, teniend en sus manos la prueba convincente, hubieran podido derribar con un solo gesto, con una palabra sola, la nueva fe, cuyos progresos rápidos los inquietaba y, después de matar al profeta, hubieran minado su obra para siempre. Si los sanedritas se callaron, si no opusieron este mentís decisivo, es porque no estaban en condiciones de hacerlo".[4]

1. P. W. Schmiedel, ***Resurrection**... narratives,* en ***EB,*** IV, col. 4066; 4067; Arnoldo Meyer, ***Die Auferstehung** Chrisii,* p. 117 y sig.

2. *Das Leben Jesu **für das deut.** Volk bearbeitet*[3], p. 298 (Leipzig, 1874). Esta *Vida de Jesús para **el** pueblo alemán* es posterior en treinta años a la primera *Leben Jesu* de Strauss. Contra Paulus, Strauss se explicó en el tercer escrito polémico suscitado por su *Vida de **Jesús, Streitschriften zür** Verteidigung meinen Schrift über das Leben Jesu* (Tubinga, 1837).

3. *Jésus de Nazareth,* t. I, p. 461 y sig. (París, 1907).

4. V. Rose, *Etudes **sur** les Evangiles*[4], p. 311-316 (París, 1905); J. Orr, *The Resurrection of Jesus,* p. 213 y sig. (Londres, 1908).

Así, huyendo de estos callejones sin salida, la casi unanimidad de los adversarios de la resurrección se lanzan por otros caminos tan falaces, a veces, pero menos evidentemente cerrados. Después de haber dislocado a sus anchas, y reducido la base del hecho supuesto por los relatos, recurren, para explicar ese residuo —que el testimonio de Pablo y la fe apostólica no permiten eliminar de cualquier modo—, a dos expedientes principales: el de las visiones subjetivas y el de las creencias preexistentes que habrían actuado por vía de infiltración o de inspiración sobre la primera generación cristiana. Bajo estas influencias habría tomado cuerpo una impresión al principio vagarosa y flúida, pero que luego se fué precisando en afirmaciones consistentes, y se desarrolló, en fin, en relatos adaptados a las necesidades apologéticas de la religión naciente.

Y aquí termina el acuerdo. Desde que, saliendo de estas generalidades, se examina la triple etapa señalada por los críticos radicales: reducción de textos; número, época, emplazamiento, naturaleza de las visiones; designación de rasgos, mitos, esperas proféticas que habrían reaccionado sobre la formación de la leyenda evangélica de Pascuas, el grueso de los escritores se disuelve en individuos. Cada uno, en el campo prácticamente indefinido de las conjeturas, traza un sendero, con arreglo a sus preferencias, en nombre de sus postulados filosóficos, o al azar de su peculiar competencia. Lo que a uno parece posible, el otro lo declara "contrario a las leyes de la naturaleza". Para éste, no hay que hablar de una resurrección propiamente dicha; ¡habladle, si queréis, de inmortalidad![1] Aquél sugiere una resurrección puramente espiritual, en el alma de los discípulos de Jesús.[2] Un tercero estima que los apóstoles han creído que su Maestro fué transportado al cielo, y esta creencia, la interpretaron en

1. Kirsopp Lake, *The historical evidence of the Resurrection*, pp. 268 y 269 (Londres, 1907); Alfredo Loisy, *Simples réflexions sur le décret "Lamentabili"...*, p. 170 (París, 1908).

2. Esta extraña idea, nacida en la escuela ritschliana y divulgada por A. von Harnack, distingue entre "la fe de Pascua", es decir, "la convicción de que el crucificado ha vencido la muerte... y que él es el primogénito entre muchos hermanos", y "el mensaje de Pascua": ¡verdaderamente ha resucitado! La fe de Pascua sería independiente del mensaje, y justificada por la sola resurrección "en espíritu"; *L'Essence du Christianisme*, nueva traducción fr., p. 196 y sig. (París, 1907). Sobre la complacencia de algunos anglicanos para esta idea, véase J. M. Shaw, en *DACH*, t. II, pp. 363-365.

seguida en términos de resurrección.[1] Esta parte de explicación positiva está entregada a la anarquía hasta el punto que puede uno preguntarse si los autores de estas ficciones sutiles ven en ellas otra cosa que un juego o entretenimiento ingenioso. Sólo la parte crítica se presta a seria discusión.

### *La reducción de textos*

Dos medios de prueba se emplean para eliminar buen número de textos y, por consiguiente, los hechos que contienen: 1.º La comparación de las apariciones mencionadas por S. Pablo con las evangélicas; de ello resultaría que muchas de éstas deberían borrarse de la historia; 2.º La existencia de dos tradiciones evangélicas o apostólicas entre las cuales sería preciso elegir.

La primera dificultad urgida encarnizadamente por Schmiedel[2] parte del supuesto arbitrario de la lista de las apariciones transcritas en el fragmento de catequesis de S. Pablo es completa y desautoriza a todo lo que no figura en ella. Se nos asegura que el apóstol, vista la importancia que atribuía a la resurrección, ha debido referir todo lo que sabía de ella; que las mismas transiciones empleadas por él, "entonces, después, luego, finalmente" excluyen toda omisión "de la manera más decisiva";[3] que no había razón alguna para no mencionar el testimonio de las mujeres, en caso que el autor de la epístola lo hubiera conocido. Pero esta argumentación no convence. Es, por el contrario, muy poco verosímil que, en un breve paréntesis destinado a presentar a los corintios testigos irreprochables, oficiales y, en cuanto cabía, accesibles del hecho de la resurrección, Pablo hubiera hecho mención de apariciones de carácter privado, como las

1. El. Bickermann, *Das leere Grab*, en *ZNTW*, t. XXIII, p. 281 y sig., 1924.

2. P. W. Schmiedel, en el *Hand-Commentar zum N. T.*, ed. H. J. Holtzmann, t. II, p. 1 (Friburgo en B., 1891); y *Resurrection... narratives*, en *EB*, t. IV, col. 4057.

3. *EB*, col. 4058. F. H. Chase, *Cambridge Theological Essays*, p. 395, nota 1 (Londres, 1905), hace notar con justeza que *en seguida* ἔπειτα, marca el orden de las apariciones mencionadas, los Doce después de Cefás, etcétera, pero en modo alguno excluye otras apariciones. Del mismo modo, el *finalmente* ἔσχατον. Loisy cree que la intención del apóstol es "enunciar, en orden cronológico, las apariciones principales de Cristo resucitado"; *Les Evangiles Synoptiques*, t. II, p. 738.

de las mujeres o de los discípulos de Emmaús. Ya hemos visto que cada uno de los testimonios retenidos por él tenían su razón de figurar allí, y podían hacer mella en el ánimo de sus correspondientes. Mil ejemplos, en fin, nos aconsejan no explicar demasiado ligeramente, como ignorancia del autor, el silencio que guarda sobre tal o cual detalle de un episodío a que hace alusión.

Más especiosa es la dicotomía practicada sobre la materia evangélica. La menos violenta consiste en distinguir, para contraponerlas, los corrientes en la tradición, subyacentes a nuestros relatos. La más antigua estaría representada por el mandato dado a los discípulos de ir a Galilea, donde verían a su Maestro; y por los últimos versículos no discutidos de S. Marcos y el último capítulo de S. Mateo. La aparición en el Lago y el fin del *Evangelio de Pedro* favorecerían esta tradición, en cuyo cuadro entraría más naturalmente el testimonio de S. Pablo. Según estas indicaciones, Cristo se había aparecido a sus apóstoles sólo en Galilea, en una época imposible de precisar, pero no muy lejana de su muerte.[1]

La otra corriente posterior y, por tanto, más rica en detalles, habría de buscarse en el tercer evangelio, el principio de los Hechos y el capítulo vigésimo de S. Juan. Ella localizaría las apariciones del Señor en Jerusalén, haciéndolas comenzar el domingo de mañana, y acabar o la noche misma (último capítulo de S. Lucas), o tras un tiempo que los Hechos evalúan en cuarenta días. Juan dejaría las cosas en suspenso, excluyendo, sin embargo, la hipótesis de una jornada única de apariciones.[2]

Nuestros relatos actuales, en particular el final de Marcos[3] y también los evangelios de Mateo y de Juan, habrían

1. Mc., XIV, 28; XVI, 1-8; Mt., XXV, 32 y XXVIII; Jo., XXI; *Ev. Petri*, versículos 59, 60.

Este esquema, tan cómodo, no deja de ofrecer su lado flaco a las más graves objeciones, desde el punto de vista de la historia y de la psicología. Si la reacción apostólica sólo se obró en Galilea, lejos de Jerusalén, después de un notable lapso de tiempo, uno se pregunta cómo ha podido ser tan radical y tan eficaz. Todo lo que del tiempo cabía esperar era el aquietamiento y la reaparición de las esperanzas de antaño, todavía carnales, no una refundición total y una iniciativa avasalladora. Además, en esta hipótesis, un retorno a Jerusalén, teatro del oprobio y de la derrota, habría sido para estos galileos una resolución infinitamente costosa, un comienzo laborioso que habría dejado alguna huella.

2. Lc., XXIV; Act., I, 1-9; Jo., XX.

3. Mc., XVI, 9-20.

ya comenzado a yuxtaponer, armonizándolas, las dos capas de tradición, la de Galilea y la de Judea. En favor de este análisis, que comporta variantes numerosas, se aducen probabilidades, fundadas en el postulado de la imposibilidad antecedente de una resurrección propiamente dicha, y en el estudio ceñido de las narraciones mismas.

Más escarmentados de los abusos a que se prestan estas disecciones literarias, los críticos recientes proponen divisiones, a su parecer, menos artificiales. Mauricio Goguel, por ejemplo, cree discernir en nuestros documentos dos nociones de la resurrección; una más espiritual, "comparable a la de Saulo, admite que el resucitado no está ya sometido a las condiciones ordinarias de la existencia humana"; es una simple glorificación. "La otra es la de la revivificación. Cristo resucitado reanuda su existencia terrestre en el punto mismo en que la muerte la interrumpió." De estas dos concepciones, ya combinadas en nuestros relatos, pero inconciliables entre sí, la primera es más antigua y debe conservarse; todo lo que lleve trazos de la otra será, por consiguiente, secundario.[1]

Es imposible discutir minuciosamente hipótesis entregadas a una perpetua evolución; correríamos riesgo de resucitar, para combatirlas, conjeturas abandonadas ya por sus autores. Lo que es posible y parece oportuno es indicar las líneas generales a que está subordinada la cuestión. No excluimos, ¿para qué repetirlo?, la investigación y la distinción de fuentes, siendo cierto que las tuvieron los evangelistas; el tercer evangelio las menciona; sólo que el discernirlas con exactitud es una tarea muy delicada, y hasta puede inducir a error. En un estudio muy sagaz sobre la materia literaria de S. Lucas, F. C. Burkitt observa, como vimos en su tiempo, que nosotros seríamos incapaces de reconstruir, partiendo de los textos lucanos, los fragmentos del segundo evangelio que, ciertamente, le sirvieron a él de fuente informativa; ¡tan bien supo el autor, respetando la substancia, hacer suya la forma de la narración! Pero, después de esto, y a beneficio de estas notaciones, es perfectamente lícito distinguir y pro-

1. *La Résurrection dans le Christianisme primitif*, en *Actes du Congrès international d'Histoire des religions*, de 1923, t. II, p. 235 y *passim* (París, año 1925).

bar de reconstituir conjeturalmente las tradiciones que hemos llamado de Galilea y de Judea, del nombre de los lugares donde las apariciones se realizaron. Toda la cuestión estriba en saber si estas tradiciones son complementarias o exclusivas la una de la otra.

Está igualmente permitido, y quizá sea más útil, investigar cuál ha podido ser la concepción apostólica referente a la naturaleza del acontecimiento pascual. No hay derecho alguno para excluir de antemano las nociones de arrebato al cielo, a la manera que se imaginaba la desaparición de Enoch y de Elías; o los diferentes modos de resurrección descritos por M. Goguel. Es bastante probable que ninguno de los primeros discípulos tuviera con antelación una idea precisa, una categoría preparada, en la cual introdujeran el caso de su Maestro. S. Pablo, provisto de una instrucción farisea completa, poseía una concepción de esta índole, que la expone en su primera carta a los corintios. Pero sus predecesores y colegas en el colegio apostólico eran muchos menos eruditos. Su concepto de la resurrección se ha formado por la interpretación de las apariciones de Jesús, y modelado sobre ellas, más bien que imponerse él a las apariciones mismas. Los discípulos no eran doctrinarios ni teorizantes, sino testigos; esforzándose en expresar "lo que sus ojos habían visto, sus orejas oído y sus manos tocado, del Verbo de Dios".[1] Por esto no han entresacado de sus recuerdos aquellos rasgos que más se avenían a constituir un conjunto lógico y coherente con una concepción anterior. Han preferido yuxtaponer, insistiendo solamente sobre aquello que interceptaba el camino, cerrando la salida; de aquí su porfía en excluir la noción de "demonio incorpóreo", de doble fantasmal, que muchos imaginan sobreviviendo por algún tiempo, cerca del difunto y capaz de hacer sentir su presencia.[2]

1. I Jo., I, 1.

2. Esta precaución ha sobrevivido a los evangelistas. La encontramos todavía viva en S. Ignacio de Antioquía, *Smyrn.*, III, 2; en la *Epístola de los Apóstoles,* publicada por Guerrier y C. Schmidt, en la cual Cristo dice a Andrés que se asegure de que sus pies pisen firme la tierra, "porque está escrito en el profeta (?): *un fantasma demoniaco no deja impresas sus huellas en el suelo*". Véase C. Schmidt, *Gespraeche Jesu mit seinem Jüngern,* etc., *TU,* t. XLIII, pp. 42 y 43, texto y 298 y sig., comentario, 1919; en Tertuliano, *De resurrectione carnis,* II, etc.

Y es que se tenía que expulsar la creencia extraordinariamente difundida entre las clases populares, no sólo helénicas, sino judías, en la presencia y en la acción posible de un demonio incorpóreo (alma desencarnada, o espí-

No, el que se les aparecía era Jesús, y en estado diferente, misterioso, celestial, la misma persona glorificada en cuerpo y en alma. Aquel era propiamente el objeto del mensaje pascual, y por esto las distinciones modernas no alcanzan a socavar su cimiento. Por este, el sutil abogado de las dos concepciones, según él inconciliables, de la resurrección, se ve forzado a reconocer lealmente, y como al entrar en materia, que tiene en contra suya todos los documentos evangélicos. "No hay... ningún relato canónico ni extracanónico donde a la concepción de la revivificación no se mezcle algún rasgo del concepto de la glorificación." El añade que la "concepción espiritualista se encuentra en Pablo, con toda su pureza, sin combinación de ningún elemento de los que integran el concepto de revivificación". Desgraciadamente para la teoría, esta pretensión última es también insostenible. Porque, en primer lugar, S. Pablo asimila expresamente su doctrina en este punto a la que ha recibido por tradición al entrar en la Iglesia, y a la que sus colegas enseñan actualmente:

Ahora bien, que sea yo, o que sean ellos,
así lo predicamos nosotros y así vosotros lo habéis creído
(I Cor., xv, 11).

Pondérese bien el "nosotros predicamos". No se trata aquí de explicación, de interpretación, de gnosis, sino de la predicación fundamental, matriz y forma de la fe. Pero es inadmisible que si la predicación apostólica común era toda espiritualista, anteriormente a S. Pablo y coincidiendo con su predicación a los corintios, no la haya conservado "ningún relato canónico ni antecanónico". Pero es que tampoco lo era en S. Pablo. El elemento de "revivificación" entendido no en el sentido grosero de una repetición o reasunción pura y simple de su existencia terrestre —sentido que no se halla en ninguno de nuestros escritos canónicos—, sino en el sentido de la identidad personal del resucitado con Jesús de Na-

ritu del muerto, o demonio maligno, venido expresamente para apoderarse del alma del muerto), sobre el cadáver, en los primeros días que siguen a la muerte. Numerosos detalles acerca de esta creencia pueden verse en las veinticinco memorias *Death and the disposal of the Death*, reunidas en *ERE*, t. IV, pp. 411-511. Por lo que a los judíos en particular se refiere, véase W. H. Bennet, p. 498, 6; por lo que a los griegos, E. Rhode, *Psyche*[8], t. XIV, p. 2; trad. W. B. Hillis, pp. 524 y sig. y 550 y sig. (Londres, 1925).

zaret, poseyendo un cuerpo real, aunque glorificado y substraído a las condiciones comunes, este elemento, repetimos, está claramente incluído en el concepto paulino de la resurrección.

La aparición de Jesús que convirtió al perseguidor de la Iglesia en testigo de la resurrección está, con efecto, colocada aparte por el narrador, en otra categoría distinta de las visiones "en espíritu" posteriores, reivindicadas por S. Pablo. Y cuando, en la continuación del mismo pasaje, el apóstol explica el género de resurrección que espera a los fieles, según el modelo de Jesús, y en virtud suya, tiene cuidado de marcar, con los términos más fuertes, la identidad personal, en cuerpo y alma, de los resucitados con los vivientes del mundo:

> Es necesario que este ser corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad.[1]

Sobre el mismo hecho de la unidad fundamental y cierta de las dos tradiciones supuestas incompatibles, vienen a estrellarse los análisis literarios de la escuela liberal. Porque, en efecto, por muy alto que nos remontemos para el primero y cuarto evangelio (no habiendo indicio crítico para conjeturar que éste haya existido jamás sin el capítulo XXI), encontramos mezcladas las dos corrientes; luego se las considera como complementarias. El tercer evangelio, si se interpreta de modo racional, con la ayuda del comienzo de los Hechos que remiten a él formalmente, ofrece un cuadro bastante elástico para que entren en él sin violencia las apariciones de Galilea. Y no es indispensable recurrir a la conjetura, no absurda, pero gratuita, de dos grupos de discípulos, uno en Judea y otro en Galilea. Del segundo evangelio,

1. I Cor., XV, 53 y sig. M. Goguel espontáneamente admite, no sin una ligera incoherencia, pero con perfecta lealtad, que Cristo resucitado no es, para S. Pablo, "un puro espíritu, sino solamente que está dotado de un organismo particular, cuyos atributos difieren, y, en cierta medida, son opuestos a los del organismo terrestre"; y "que hay identidad personal entre el (Cristo glorificado) y Jesús, cuyo cuerpo ha estado depositado en la tumba", *loc. laud.*, pp. 231, 232. Perfectamente, pero esta idea no es "espiritualista en toda su pureza"; y es muy conciliable con la idea que se desprende de los relatos evangélicos, si es que en algo se diferencia de la misma. Por ella sólo queda excluída la "revivificación", en el sentido vulgar de la palabra, la cual habría llevado a Jesús a una vida meramente humana, "a los días de su carne".

si se le supone bruscamente interrumpido antes de todo relato de apariciones, nada se puede deducir. Más aún, si hubiera existido alguna vez otro final diferente del actual, es muy probable que contuviera poco más o menos lo que nos da el fin del primer evangelio.[1] Cuanto al final presente, se ve que une manifiestamente las dos tradiciones y, con más razón, los fragmentos antiguos no canónicos. La hipótesis de versiones exclusivas no puede, por consiguiente, apoyarse en ninguno de los relatos existentes; siendo resultado de la crítica interna de los documentos, opone como inconciliables rasgos que los más antiguos redactores no tuvieron dificultad en unir, y ni siquiera se preocuparon de armonizar.

Otro indicio muy desfavorable a la conjetura de nuestros adversarios es la necesidad en que se ponen de rechazar antes de toda indagación, episodios tan bien atestiguados como el entierro de Jesús por José de Arimatea y el encuentro del sepulcro vacío el domingo por la mañana. Estos críticos, en efecto, casi todos dan preferencia a la versión galilea, como sostenida por los testigos más antiguos, Marcos, Mateo, Pablo, y como más verosímil en sí misma, ella facilita a la preparación psicológica de las apariciones el tiempo, la perspectiva y los medios de sugestión necesarios. Pero entonces, lo más que se puede conservar de Jerusalén es la ida de las mujeres al sepulcro, terminada por una decepción y una huída desesperada. Contradiciendo a todos los textos, se había de dar como leyenda la comprobación del sepulcro vacío, o acudir, para explicar la desaparición del cuerpo, a los expedientes manoseados que ha desechado ya todo el mundo. Así vemos a Kirsopp Lake, Arnoldo Meyer, P. W. Schmiedel, A. Loisy, etcétera, dar cada vez más cabida a la hipótesis de la pura ficción. El último de estos escritores llega con la mayor naturalidad del mundo a eliminar todos los rasgos arriba designados, siempre dispuesto, desde luego, a encontrar una razón apologética para justificar el motivo de la invención. ¡La apologética, que goza de mala fama en esta Escuela, recobra su prestigio cuando se trata de atribuirle la creación de episodios de los cuales quiere uno desembarazarse! Pero, ¿quién no ve que en esta tesitura la ar-

1. F.-H. Chasse, en *JTS*, VI, 1905, p. 482 y sig.

bitrariedad ofende y maltrata a su sabor los textos[1] a que el historiador tiene el deber de someterse, en los límites de lo posible, si quiere interpretarlos bien?

En fin, el testimonio de S. Pablo, que ningún crítico sereno se atreve a poner en duda, y del cual, por el contrario, se sirven todos como de norma para medir los demás, favorece claramente el partido adoptado por nuestros evangelistas. "Aunque Pablo no indique el lugar ni el tiempo de las apariciones, reconoce A. Loisy, da suficientemente a entender que se produjeron en lugares diferentes y con intervalos más o menos desiguales y distanciados".[2] Entre estos parajes es imposible no poner a Jerusalén. La primera aparición mencionada es la que tuvo Pedro, y el mismo evangelista que habla de ella la sitúa en Jerusalén. Sería añadir algo al texto el asimilarla "muy probablemente" a la que se expone en el último capítulo de S. Juan: allí Pedro está en compañía de otros discípulos, en particular, de los hijos del Zebedeo: Pablo, en cambio, distingue primero a Pedro solo, de los grupos en que Pedro formaba parte, entre éstos, el de los Doce primeramente, luego el de todos los apóstoles, etc. La aparición a Santiago difícilmente se puede localizar si no es en Jerusalén, y la única mención posterior que poseemos en el fragmento del *Evangelio de los Hebreos* lo supone así manifiestamente.

Saquemos como conclusión que los recuerdos reunidos en las narraciones evangélicas no se excluyen. Jesús se apareció a los suyos en Jerusalén y en Galilea. El orden y tiempo exacto de las apariciones, dada la naturaleza de los relatos, los desconocemos en parte. No hay dificultad en admitir que el análisis y la distinción de fuentes tienen algún fundamento en los textos. Si no poseyéramos más que una de las series, pondríamos, sin duda, toda la vida gloriosa en Jerusalén o en Galilea, lo mismo que no teniendo más

1. Un historiador protestante, A. Arnal, a propósito de estos procedimientos violentos, cuyo empleo por O. Pfleiderer subraya, y precisamente sobre este ejemplo de los relatos de la resurrección, dice: "Pfleiderer extrae lo que el cree ser el meollo real de los relatos imaginarios; luego continúa su marcha, sin preocuparse de las dificultades que de sus teorías se derivan... En el curso de este estudio, Pfleiderer invoca todavía la historia, mas ésta no es ya la historia corriente, es la historia hecha por Dios y corregida por Pfleiderer"; *La Personne du Christ et le Rationalisme allemand contemporain*, pp. 209 y 210 (París, 1904).

2. *Les Evangiles Synoptiques*, t. II, p. 739.

que los sinópticos, o el evangelio de S. Juan, la perspectiva histórica, la cronología y el teatro habitual de la vida de Jesús, quedarían para nosotros singular e indebidamente simplificados. Y, sin embargo, hay pormenores, ya lo hicimos notar en las enseñanzas del Señor, tal como las refieren los Sinópticos, que no toman toda su significación más que en la perspectiva joánica: y, a su vez, el relato de S. Juan presenta en escena personajes que se suponen conocidos por los Sinópticos, sin lo cual no sabríamos explicarnos su actitud. Estas consideraciones llevan a los historiadores de la vida de Cristo a completar discretamente las tradiciones, las unas por las otras, aunque sean diversas. Dígase lo propio de los relatos referentes a la resurrección: con todo y reconocer en los textos el eco de recuerdos diversos, más bien aproximados que fundidos armónicamente, nos negamos con los evangelistas a optar por unos con exclusión de los otros. Este caso se presenta con frecuencia en la historia de hechos sólidamente atestiguados, pero cuya trabazón exacta y cuya coherencia con otros nos vemos imposibilitados de establecer: tratar a los primeros como no ocurridos será un procedimiento muy cómodo, pero poco digno de un historiador. Las primeras impresiones católicas de S. Agustín nos han proporcionado recientemente un ejemplo interesante.

Partiendo de las manifiestas diferencias de tono y de perspectiva que existe entre el relato de las *Confesiones* y las notas esparcidas en los *Diálogos* del santo, mucho más próximos a su conversión, muchos críticos, a quienes sirvió de preludio Ernesto Havet, pretendieron rechazar como secundario, dramatizado en exceso, en fin, como inútil para la biografía de Agustín, la emocionante narración de las *Confesiones*. Un estudio más a fondo,[1] con todo y señalando las diferencias de presentación, ha demostrado la compatibilidad de las dos obras y restituído a la más reciente su valor histórico incontestable.

1. Puede verse un excelente resumen de esta controversia y los argumentos que poco a poco han reducido al buen camino la opinión de los eruditos, en la *Introduction* de P. de Labriolle, a su texto de las *Confessions*, pp. XII-XXIII (París, 1925).

### *Naturaleza de las apariciones*

La crítica racionalista, aun la más intemperante, deja siempre subsistir una o varias apariciones de Cristo. De cualquier manera que se las conciba o se las explique, estas visiones de ultratumba son el postulado imperioso de la fe de los apóstoles en la resurrección. La tendencia actual quiere más bien ensanchar que disminuir esta base de hecho. Una visión más sana de los orígenes cristianos lleva, en efecto, a hacer constar el lugar inmenso que en la génesis de la religión nueva tuvo el mensaje y la fe de Pascuas. ¡La desproporción flagrante que se advierte entre los resultados y la causa, o mejor, la ocasión, el pretexto, asignado otras veces a este prodigioso movimiento espiritual, obliga a abrir más ampliamente las avenidas de lo posible! Añádase a esto que las investigaciones recientes, más precisas, de psicología comparada, suministran un material de analogías, un juego de manifestaciones póstumas que permiten, con un poco de habilidad, hacer encajar dentro de la corriente de hechos clasificados y naturales, muchas cosas que antes se estimaban inaceptables. En fin, la importancia concedida justamente al testimonio de S. Pablo no permite reducir a menos de seis o siete el número de las principales apariciones.

Esto es decir que podemos menospreciar la hipótesis de la alucinación pasajera "en la forma ridícula que le dió Renán".[1]

Las conjeturas que han substituído a la suya forman una madeja bastante embrollada y presentan en muestrario de colores las opiniones de cada crítico. Sin embargo, podemos distinguir los rasgos siguientes que, más o menos, se encuentran en todas:

Jesús no ha podido resucitar, en el sentido propio y tradicional de este término: no hubo reanimación de su cuerpo mortal. Bajo cualquier forma que se presente esta noción debe rechazarse, y los episodios donde figura deben tacharse de legendarios.

Las apariciones deben reducirse a un sentimiento de

1. Ed. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 219 (París, 1907).

presencia avivado hasta la alucinación, es decir, hasta una percepción sensible, experimentada en estado de vela, sin objeto realmente presente —lo que no excluye la presencia de una causa espiritual.

Estas apariciones han tenido lugar varias veces, probablemente en Galilea, en circunstancias que es imposible determinar, en fecha igualmente incierta, pero lo bastante tardía para hacer verosímil un trabajo subconsciente, "la reacción" profunda, pero progresiva, que permitió a la fe de los apóstoles en Jesús Mesías el reanimarse en el medio donde había nacido"[1] y proyectarse en visiones.

La naturaleza de estas visiones está fuera de nuestro alcance. El punto de comparación generalmente adoptado es la aparición de Cristo a S. Pablo en el camino de Damasco. Se espiritualiza su objeto forzando algunos de los términos usados por el apóstol a este propósito. Después se citan o se recuerdan unos cuantos hechos análogos, como las manifestaciones póstumas de Sto. Tomás Becket y de Savonarola a sus discípulos, las "voces" que oía Juana de Arco, los profetas de Cevennes en el siglo XVII, etc. En fin, se toma dirección en sentido de las experiencias fantasmales propiamente dichas: las colecciones establecidas por la *Société des Recherches psychiques* de Londres y sobre todo las obras de F. W. H. Myers se han puesto a contribución con este objeto.[2]

Estas hipótesis coinciden en mantenerse muy alejadas de los datos de hecho que los documentos nos entregan: son menos una interpretación de estos datos que una reconstitución de los acontecimientos tal como hubieron de suceder. En el curso de esta reintegración se intenta naturalmente buscar el contacto con los textos, pero empezando por separarse de ellos en la substancia y el enlace; y, aun de los

1. Alfredo Loisy, *Les Evangiles Synoptiques*, t. II, p. 748.

2. La *Society for Psychical Research* fué fundada en 1881 por F. W. H. Myers y E. Gurney: sus *Proceedings* constituyen el más rico acopio que existe de hechos referentes a psicología extra y supranormal. En colaboración con F. Podmore, sus fundadores editaron en 1886, aparte, los *Phantasms of the Living* (adaptados en francés por León Marillier, París, 1891). Después de la muerte de F. W. H. Myers, acaecida en 1901, se publicó su vasta obra, *Human Personality* (Londres, 1903), a menudo reimpresa; adaptación francesa, muy abreviada, por Jankélévitch (París, 1905). Los hechos que son de interés para la cuestión presente se encuentran en el segundo volumen, cap. VII de la obra entera, *Phantasms of the Dead*, pp. 1-81 y 315-400; ed. 1915.

pormenores, no se conservan sino los que se acomodan a los cuadros previamente trazados.

Por ejemplo, todos los documentos asignan a las experiencias de los testigos una causa sensible, aunque *sui generis*. Esta causa es el cuerpo del Señor, no tal como era antes de su muerte, sino constituído en un nuevo estado seguramente misterioso, que dejaba, sin embargo a la presencia de Jesús, cuando se manifiesta, una realidad perceptible. "Los apóstoles y S. Pablo, dice con este motivo A. Loisy, no entienden referir impresiones subjetivas: hablan de una presencia de Cristo objetiva, exterior, sensible, no de una presencia ideal, menos de una presencia imaginaria. Aunque el cuerpo de Jesús haya sido en cierta manera espiritualizado por la resurrección, los discípulos no se representan al Salvador como un puro espíritu, ni a la resurrección como supervivencia de su alma inmortal... Para ellos, el Salvador estaba vivo y, por tanto, con el cuerpo que tenía antes de su muerte. Las condiciones de existencia de este cuerpo eran diferentes, pero era el mismo que había sido puesto en el sepulcro y que se creyó haber desaparecido de él".[1] Esto es la evidencia misma, si se leen los textos sin prejuicios. Inútil será sutilizar sobre las múltiples posibilidades, desarrollar con Ed. Le Roy, por ejemplo, una teoría nueva sobre la materia y la incorporación, esto podría tener su interés, pero, ante todo, hay que reconocer de hecho, que ninguno de los testigos ha hablado en la hipótesis de una presencia mística, incorpórea; o en la de una visión habida en sueños; o en la de una aparición fantasmal.

Particularmente S. Pablo, es cierto que ha distinguido siempre entre el hecho del camino de Damasco que le constituyó apóstol y testigo de la fe de Pascuas, las visiones extáticas, de orden privado, de que habla en otras partes.[2] Estas, aun la principal, que forma época en su vida, aunque le dejara en incertidumbre acerca del modo: "Si es lícito gloriarse (lo que no es muy conveniente), vendré a las vi-

1. *Les Evangiles Synoptiques*, t. II, pp. 743 y 744.
2. Juan Weiss, *Der erste Korintherbrief*[10], p. 351, 1925: "Ya que esta aparición (del camino de Damasco) es la última (ἔσχατον πάντων, I Cor., XV, 8), síguese que todas las otras visiones de Cristo, posteriores, que no se toman en cuenta como testimonio de la resurrección, para Pablo pertenecen a otra categoría."

siones y revelaciones del Señor. Conozco yo a un hombre en Cristo, arrebatado, hace catorce años, ya en cuerpo, ya fuera del cuerpo, no lo sé, hasta el tercer cielo, etc." En este estado imposible de precisar (y él insiste en ello), Pablo percibe "palabras inefables que no es lícito al hombre pronunciar".[1] Por el contrario, la aparición primera no le deja duda alguna sobre el modo cómo ha visto al Señor, él la inscribe, tarde, sí, pero plenamente en la lista gloriosa, encabezada por Pedro, de los testigos de la resurrección. La doctrina, ya mucho más elaborada, de la resurrección de los cuerpos, identifica, según vimos, con el cuerpo carnal, mortal y corruptible, el cuerpo glorificado, transmutado, espiritualizado. Todos los puntales escriturarios en apoyo de las visiones subjetivas se derrumban uno tras otro.

Cuanto a la hipótesis fundamental, hecha adrede para explicar los hechos, no se puede menos de subrayar su inverosimilitud, bien se trate de discípulos a quienes se atribuyan estas visiones sin objeto sensible, bien se trate de la alucinación misma y de sus resultados. La preparación psicológica que se postula en el origen de las apariciones: sentimiento profundo por el Maestro adorado, que se convierte paulatinamente en convicción de que no ha podido morir (¡los héroes no mueren!); trabajo subconsciente de palabras otras veces oídas; reminiscencias y aplicación de profecías del antiguo testamento: necesidad de retornar, ya repuestos tras la catástrofe del Viernes Santo, a las esperanzas de antaño; son otras tantas conjeturas, salidas como Minerva, armadas de punta en blanco, del cerebro de los críticos modernos. A. Loisy, por su parte, no es más afortunado cuando presenta en un brillante párrafo escrito a la manera de Renán, la fe de Pascuas como un caso característico de generación espontánea:

Así nació espontáneamente, podemos decir, la fe en la resurrección de Jesús. La fe de los discípulos en su porvenir mesiánico fué bastante fuerte para no desmentirse y para no aceptar el mentís que le había impuesto la ignominia de la cruz. Ella hizo entrar a Jesús en la gloria que esperaba; y le proclama vivo siempre porque ella misma se negaba a morir. Estimulada por la prueba, es ella la que se sugiere las visiones que habían de calmar su inquietud y

1. II Cor., XII, 2-4.

que habían de robustecerla y afirmarla. Fué, con los fragmentos de sus esperanzas rotas, y sobre la muerte misma de Jesús, que parecía que debiera haberla matado, como la fe de los apóstoles fundó la religión de Cristo. Solamente se extrañarán de este milagro los que no sepan qué es la fe cuando actúa sobre un grupo entusiasta y bien entrenado; la fe se procura a sí misma, inconscientemente, todas las ilusiones que son necesarias a su conservación.[1]

Es posible decir todo esto, porque es posible salirse de la realidad y construir, a fuerza de afirmaciones perentorias, pero en lucha con todas las indicaciones positivas, una historia antigua a gusto del consumidor; lo que no es tan fácil ya es hacerla creer. Todo nos muestra, por el contrario, en el grupo apostólico disperso, abatido, decapitado, a hombres desconfiados ya y vencidos. Ninguno esperaba volver a ver a su Maestro, ni le reconocieron en un principio. Las visiones que convencieron a estos hombres de poca fe no se asemejan en modo alguno a los fantasmas de vivientes entrevistas por ciertas personas, o a las alucinaciones de que la historia ha guardado un recuerdo más o menos preciso. Aquí el objeto permanece vago, no se impone comúnmente más que a un sentido, raramente a varios, jamás en una naturaleza sana, a todos, fuera del caso de sueño natural o provocado.[2] Pero los discípulos no dormían y no eran débiles o perturbados; querían reaccionar positivamente. Su pasado y su porvenir no permite asimilarlos a los pequeños círculos exaltados "bien entrenados" de los discípulos de Savonarola o de los camisardos de Cevennes, con los cuales se comete la injusticia de compararlos. Por último, lejos de poder crear su objeto, en un arrebato desesperado, y "fundar la religión de Cristo con los pedazos de sus esperanzas rotas", es la fe de los apóstoles la que tenía necesidad de ser renovada, rehecha, re-creada. La palabra de las mujeres no

1. *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, p. 216 (París, 1919). La historia protesta contra estas paradojas: los compañeros de Juana de Arco que habían creído firmemente en su misión, quedaron completamente desconcertados ante su muerte: para recobrarse fueron necesarios un cuarto de siglo y nuevos éxitos. En un orden diferente, pero análogo, los mariscales de Napoleón, los que más fe tenían en su genio y en su estrella, después de Waterlóo, se dieron perfecta cuenta de que todo estaba perdido para el Emperador.

2. Porque, por falta de dominio, la reacción es entonces imposible. Véase, concerniente a todo ello, P. Janet, *L'Automatisme psychologique*[a], páginas 451 y sig. y 457 y sig.

era suficiente para ello, como tampoco el sepulcro hallado vacío; menos aún un juego de metáforas podía bastar para explicarnos este prodigioso cambio.

Ultimamente, la alucinación, aun suponiéndola verídica, en el sentido en que la toman algunos modernos, esto es, la percepción sensible de un objeto real, aunque ausente, es cosa estéril porque se funda en la ilusión y el error. Porque tiende a hacerse habitual, y bajo este morboso estigma, el equilibrio de la vida mental y moral declina poco a poco para caer en fin, en la manía; o permaneciendo en el estado de incidente sin sucesión en la vida normal, no alcanza a ejercer una influencia duradera. El medio vuelve a apoderarse del hombre sano de espíritu: quedará, sí, en su recuerdo una inquietud, un punto sensible, pero esto es todo. ¿Hay acaso necesidad de señalar la diferencia que separa a estos fenómenos anormales, y por tanto infecundos, capaces solamente de un contagio rápidamente agotado, de la convicción serena, firme, invencible, que sin arrancar a los apóstoles de Cristo a sus tradiciones, a su ambiente, a sus hábitos de espíritu, los enderezó y transformó, centuplicó sus energías, les interpretó todo el pasado y convirtió a estos hombres por espacio de muchos años en paladines, en misioneros y en héroes? Ponderóse la influencia ejercida por los Doce no sólo en los orígenes, en un círculo relativamente estrecho de discípulos que habían conocido también al Señor, sino diez, quince, veinte años después, cuando hombres como Pablo, Apolo, Silas y otros cien, se referían a sus testimonios y a sus doctrinas como al camino seguro, fuera del cual todo era correr sin provecho.[1]

### *Infiltraciones paganas*

En los comienzos del siglo XX, los precursores de la escuela comparatista no han dejado de aplicar a los relatos de la Pasión de Cristo, la llave mágica a la cual no debía resistir ningún misterio. Sabido es que para estos eruditos, las más altas realidades espirituales resultan de la evolución natural, bajo el impulso de una fuerza inmanente, de las formas religiosas o prerreligiosas más groseras: "preani-

1. Gal., II, 2.

mismo, escrúpulos y tabús, zoolatría y dendrolatría (adoración de las bestias y de los árboles), anteriores al antropomorfismo". El dogma evolucionista, único capaz de expulsar definitivamente "la hipótesis gratuita e infantil de una revelación primitiva" no se obtiene sino a ese precio. Por eso, continúa Salomón Reinach, el más claro teorizante de la Escuela, "hay que buscar el origen de las religiones en la psicología del hombre, no del civilizado, sino del que está más lejos de él", del hombre anterior a la historia, ayudándose de tres términos de comparación: "la psicología de los salvajes actuales, la de los niños y la de los animales superiores".[1] Y también por esto, en el caso de los orígenes cristianos, si las grandes religiones de misterios, oficiales y "fosilizadas" como Eleusis, no ofrecen analogías y fuentes de inspiración suficientes a una explicación natural, hay que buscar más abajo. El mundo oriental y helénico no careció de "pequeños misterios" practicados en "pequeñas Iglesias".

A esta religión de misterios obscuros pertenece el cristianismo; aunque no tuviéramos ningún indicio para hacer esta hipótesis verosímil, habría que recurrir a ella para establecer, fuera de toda intervención transcendente, la continuidad de los hechos religiosos.[2]

La búsqueda de infiltraciones mitológicas o mágicas, en los relatos de la resurrección de Cristo, está fundada en esta convicción antecedente, que no siempre se manifiesta con franqueza, pero orienta siempre a los eruditos comparatistas, El más eminente de ellos Sir J. G. Frazer, no sugiere otra cosa cuando, con una imagen magnífica, dice que "el golpe descargado sobre el Gólgota hizo vibrar al unísono millares de cuerdas expectantes, dondequiera que la humanidad tenía

1. *Cultes, Mythes et Religions,* I², pp. I-III (París, 1908). Los cinco grandes volúmenes de esta colección, I-IV, 1904-1912 y V, 1923, constituyen, para esta tesis, una larga defensa con ejemplos en su apoyo, sin temor de ser "machacones" ni vulgares: véanse las *Introductions* a los t. I y IV. La teoría, en líneas generales, es perfectamente expuesta y criticada por H. Pinard de la Boullaye, *L'Etude comparée des Religions,* t. II, pp. 37 y sig. y 183-220 (París, 1925).

2. *Revue Archéologique,* quinta serie, t. XII, p. 150, julio de 1920. Sal. Reinach todavía escribe: "En todos los casos en que los elementos del mito o del rito ponen en escena un animal o un vegetal sagrados, un dios o un héroe descuartizado o sacrificado..., el deber del verdadero exegeta es buscar la clave del enigma en el arsenal de los *tabús* y de los *totems.* Obrar de otro modo, después de los resultados obtenidos, es volverse de espaldas a la evidencia, y casi me atrevería a decir a la probidad científica"; *Cultes, Mythes et Religions,* I², Introduccion, p. VI.

conocimiento de la tan vieja historia del dios que muere y resucita".[1]

De esta historia, cada crítico evolucionista descubre más que un esbozo en los textos que constituyen el objeto de su especial competencia. Los asiriólogos H. Zimmer, P. Jensen, C. Virolleaud nos envían naturalmente a Babilonia, a Marduk, a los panteones sumeriano o asirio. O. Pfleiderer, T. K. Cheyne, y con ciencia más sólida, H. Gunkel, R. Reitzenstein, W. Bousset, J. G. Frazer, recurren con preferencia a las religiones orientales, egipcias, irania, sin olvidar naturalmente al helenismo. Los vulgarizadores que son legión, toman de cualquier origen y de cualquier fábula los rasgos que les parecen susceptibles de una aplicación cualquiera. No nos entretendremos en resucitar sistemas que no han tenido posteridad. Ya decía de análogas ficciones el viejo filósofo berlinés Adolfo Lasson, "nadie encuentra ya vestigios de ellas sino en los catálogos de las bibliotecas o en las citas de libros de texto, donde arrastran una vida crepuscular como los difuntos en el infierno de Homero".[2].

Observaremos solamente que la teoría de una copia directa de las fuentes paganas, hecha por los evangelistas o San Pablo, no hay ya persona que la sostenga, al menos en lo referente a la pasión y resurrección de Cristo. Se echa mano a las influencias indirectas, considerando al pueblo judío como intermediario entre el cristianismo naciente y las mitologías babilónica, irania, helénica, egipcia o los cultos orientales. Las ideas comparatistas sobre la materia presente se pueden resumir en estas dos proposiciones: la noción cristiana de resurrección ha debido de ser influenciada por las creencias antiguas, difundidas ampliamente, de los dioses que mueren y vuelven a la vida; la fijación de la fecha: Jesús resucitó al tercer día, debe probablemente su origen a cálculos y especulaciones de orden mitológico. Saldremos del imperio de la vaguedad mediante el análisis de páginas consagradas a nuestros relatos por Hermann Gunkel, con seguridad uno de los más sólidamente eruditos, y

1. J. G. Frazer, *The Golden Bough*[3], t. III, *The dying God*, final: en la trad. P. Sayn, bajo el título: *Le Bouc émissaire*, p. 376 (París, 1925).

2. *Congrès international de Philosophie*, sesión segunda, habida en Ginebra, en 1904, p. 62 (Ginebra, 1905). Las indicaciones esenciales se encontrarán en la segunda edición de la *Religionsgeschichtliche des Neuen Testaments*[2], de Carlos Clemen, pp. 96 y sig., 255 y sig. y *passim* (Giessen, 1924)

con Sir J. G. Frazer, el más apreciado de los defensores del método "histórico-religioso".[1]

Jesús no es el solo, o el primero de los seres divinos en cuya resurrección se ha creído. La creencia en la muerte de los dioses, seguida de un retorno a la vida, existía principalmente en Egipto, pero también en Babilonia, en Siria, en Fenicia. Originariamente se trataba de acaecimientos naturales tomados como momentos de una vida divina: los dioses del sol o la vegetación renacían a la mañana o en la primavera. Es difícil sin duda suponer que estos símbolos y creencias tuvieran influencia directa sobre los discípulos de Cristo. Pero entre los mismos judíos, ¿no había algunos vestigios de nociones análogas? Los fragmentos misteriosos del antiguo Testamento concernientes al Siervo de Jahvé, ¿no han podido sugerir el pensamiento de un Cristo que muere y vuelve a la vida? Ciertamente, el judaísmo oficial, en la época de Jesús, ignoraba todo esto; pero, ¿quién dirá que esta noción no pudo formarse en algunos círculos particulares, apartados?

La misma fecha asignada a la resurrección de Cristo hace la hipótesis más verosímil. La resurrección tuvo lugar, se nos dice, la mañana del domingo de Pascuas, al salir el sol. ¿Es una casualidad esta coincidencia? El dios muerto, en las religiones orientales, renacía a la mañana, con el sol (que él personificaba) y en la primavera. Pasemos más adelante: Cristo resucitó "al tercer día". ¿Por qué? Los primeros cristianos decían: ¡porque estaba predicho! Pero todos sabemos que fué posteriormente cuando se encontró en la Escritura esta indicación. Si se quiere explicar de donde viene esta noción del tercer día y la importancia que se le atribuye, hay que acudir a las religiones extranjeras. Tres es, con efecto, el número sagrado en muchas religiones orientales. En la tradición judía tiene también su papel: Jonás está tres días dentro del pez, y esto es un rasgo que probablemente pertenece a un mito solar. Tres y medio es el número de los tiempos durantes los cuales, según Daniel (eco de mitos antiguos referentes al caos), el mal debe ser pujante en la tierra. En el apocalipsis joánico, el joven héroe solar debe crecer durante tres tiempos y un medio tiempo, antes de su victoria sobre el Dragón. En la mitología griega, Apolo, el cuarto día (sic) des-

1. *Religionsgeschichtliche*: la traducción literal en francés no da el sentido de esta expresión, aceptada en Alemania para cuanto se relaciona con la escuela comparatista. Doy un resumen fiel de Gunkel, siendo citas textuales las expresiones que van entre comillas: *Zum religionsgeschichtlichen Verstaendnis des Neuen Testaments*, pp. 76-82 (Gotinga, 1903). En el mismo sentido, puede verse la disertación de W. Bousset, *Amedritten Tage*, en *Kyrios Christos*², pp. 22-26 (Gotinga, 1921); y los términos de comparación en W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spoethellenistischen Zeitalter*, pp. 269 y sig. y 509 y sig. (Tubinga, 1926).

pués de su nacimiento sube al Parnaso y mata la serpiente Pitón. En suma, tres o más exactamente, tres y medio es el tiempo del mal triunfante, del Caos, del poder maligno, al cual sucede la victoria del bien, de la Luz, de la potencia bienhechora. El invierno, al que suceden la primavera y el renacimiento del sol, dura tres meses y un poco más. "De todo esto se desprende, pues, una explicación del maravilloso número tres aplicado a la resurrección de Jesús, y esta explicación indica una vez más que antes de Jesús existía en el medio judío-sincretista, una creencia en la muerte y resurrección del Cristo."

Aquí encontramos un buen espécimen del método, en aquella hora en que, seguro de sí mismo y satisfecho de su nueva gloria, no teme las asimilaciones aventuradas, no se arredra ante los poco más o menos. Tampoco faltan aquí esos empujoncitos destinados a hacer concordar los "tres tiempos y medio", y hasta "el cuarto día" con el "tercer día". Por desgracia para M. Gunkel y sus satélites, la hipótesis del plagio y de las infiltraciones, aun indirectas, permanece en el dominio de las conjeturas. Todo lo positivo, sobre lo que debe apoyarse la historia, va contra ella. Porque, en efecto, nuestros relatos no conservan huella alguna de alusión a creencias preexistentes o de antecedentes paganos, ni siquiera judíos. Todos es concreto, todo es, como dicen los ingleses, *materia de hecho*. Ninguna generalización, ninguna invocación al despertar del año, a la renovación de las estaciones, a la victoria de un héroe sobre el Caos o el Dragón. Las notaciones de tiempo, en particular, no dan margen a ningún comentario; están destinadas sencillamente a poner fuera de duda la realidad del hecho: los discípulos no habían comprendido nada de las predicciones de Jesús sobre este punto, y las Escrituras nada les sugerían.

Pero hay más. Aparte que "la idea de que un Dios muere y resucita para conducir a sus fieles a la vida eterna, no existe en ninguna religión helénica de misterios",[1] la contradicción es evidente si se compara la resurrección de Cristo con la reviviscencia de los héroes solares o semidioses de la vegetación, Osiris, Adonis, Attis, y el Dionisos de los Orficos. Extrañas por su contenido a las doctrinas cris-

1. Andrés Boulanger, *Orphée, Rapports de l'Orphisme et du Christianisme*, p. 102 (París, 1925).

tianas esenciales de la muerte redentora y de la resurrección en carne, estas fábulas, por las figuras que ponen en escena, no están menos alejadas de la historia evangélica que de la historia en general. Aquí un hombre verdadero, Jesús de Nazareth, hijo de María, es realmente preso, juzgado, atormentado, inmolado por sus enemigos, "siendo procurador Poncio Pilatos; José Caifás, sumo sacerdote, y Tiberio, emperador", a la luz del día, en Jerusalén superpoblada con motivo de la fiesta de Pascuas, a presencia de sus discípulos. Y muy en breve, después de su muerte, estos mismos discípulos están convencidos, no por razonamientos y conclusiones, sino por los hechos, de que su Maestro ha resucitado. Su vida entera viene a cambiarse por esto. Veinte años más tarde, en el 50 ó 51, Pablo de Tarso, en pleno acuerdo con sus predecesores de primera hora, y aportando un testimonio semejante al de ellos, enseña a los corintios, como punto substancial de la religión de Cristo, que Jesús ha resucitado realmente y que se apareció al tercer día, conforme a las Escrituras, a Pedro, después a Santiago, a los Doce, a quinientos hermanos de una vez, a todos los apóstoles, en fin, a él mismo.

Estos semidioses de las estaciones y de la vegetación: Attis, Tammuz, Adonis, símbolos vagamente humanizados, expedientes groseros destinados a fertilizar o a conservar la tierra fecunda, héroes distinguidos o salvados por la gran Diosa, figurantes lunares en una pareja divina, donde "el primer puesto corresponde a la mujer"[1] —como en los ritos sobre los cuales han crecido estas flores impuras, se da el primer lugar a la Tierra Madre—, son de otra estofa. De otra índole también "el pequeño cornudo" toro o cabrito, Dionisos Zagreo, nacido de la horrible Perséfone de cuatro ojos. Las experiencias póstumas que aseguran a Osiris una vida nueva en el otro mundo no son menos fantásticas. A todos estos dioses se les puede asignar, con probabilidad, una patria de origen: lo demás es intemporal, inconsistente. Su historia tiene los contornos vagos de la leyenda, la plas-

1. Francisco Cumont, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, p. 60 (París, 1907). Sobre la Tierra Madre, Alberto Dieterich, *Mutter Erde, Ein Versuch über Volksreligion*[3], ed. Eug. Fehrle (Leipzig, 1924); T. Zielingski, *La Religion de la Grèce antique*, trad. A. Fichelle, p. 24 y sig. (Paris, 1926), ¡bellas páginas de un optimismo exagerado!

ticidad y el tranquilo impudor de los gestos inmemoriales que vienen a representar. Porque, con nombres diversos, que el sincretismo acabará por volver casi intercambiables, es "el culto del poder generador y del deseo que lo provoca";[1] son las grandes fuerzas amorales y anónimas de la vida fecunda, lo que ocupa el fondo de la escena, condiciona los ritos y los símbolos y determina las fases mayores del drama. Sobre esto, la fantasía desbocada de los poetas artistas y mitógrafos, se ha dado libre curso; sobre esto ha especulado la actividad de los sacerdotes, afanosa de apoyar sus elucubraciones en liturgias veneradas. Los pormenores, el orden, el nombre mismo y la cualidad de los inventores de estos pobres dioses varían según las fuentes: su leyenda se alarga, se modifica incesantemente, influenciando a sus vecinas, o influenciada por ellas; y los esfuerzos de los evemeristas para encontrar a sus explicaciones naturalistas un punto firme en la leyenda, que las enlace con la historia, hace resaltar, por su fracaso manifiesto, la irrealidad de estas figuras. ¿Qué relación puede haber entre todo esto y la historia de la vida, muerte y resurrección de Jesús?

Pero ya hay bastante o quizá demasiado, sobre dificultades que tienen por lo menos la ventaja de mostrar hasta qué punto el espíritu de sistema y el prejuicio contra lo sobrenatural puedan extraviar a ciertos eruditos. Después de haber pasado revista a estas objeciones, es lícito encontrarlas débiles: en cualquier caso incapaces de contrapesar el testimonio de los contemporáneos Pedro, Santiago, Pablo y todos los que vieron al Señor resucitado.

### 3. La Resurrección de Jesús y su Misión

El lazo que une la resurrección de Jesús a su misión es manifiesto: si Cristo ha resucitado realmente, es hijo de Dios; de esta deducción da fe todo el Nuevo Testamento. "Jesús resucitado, he aquí el hecho apologético que domina

1. Tomo estas expresiones de la memoria largo tiempo inédita de Félix Ravaisson, *Hellénisme, Judaïsme et Christianisme,* compuesta hacia el 1850, y publicada por P. Bottinelli en la *Nouvelle Journée,* t. v, p. 250, 1922.

2. Uno puede convencerse leyendo, sucesivamente, en los Hechos, los

los orígenes cristianos, el motivo de credibilidad en cierta manera único, que ha conmovido a los apóstoles y a su auditorio y los ha llevado a prestar asentimiento a lo divino misterioso, aun no despegado, que se escondía en la persona del Salvador".[1] Los modernos juzgan del mismo modo, y sería perder tiempo el entretenerse en probarlo. Pero es indispensable mostrar que éste era también el pensamiento de Jesús.

En cuatro ocasiones, en profecías que hemos transcrito y comentado en su lugar, el Maestro termina el cuadro de dolores del Hijo del hombre por el trazo glorioso de su resurrección. Sabemos por testimonio de aquellos que nos lo han referido, que estas palabras no fueron comprendidas durante la corta carrera mortal del Salvador, y aun después. Grabadas en la memoria de los discípulos, por su aire paradójico, tanto como por su forma rimada y sentenciosa, estas profecías se iluminaron con la claridad de la Pascua. Entonces volvieron, como sucede a las fórmulas de mucho relieve fijadas, sin ser asimiladas, en la memoria de los simples y de los niños; y la comprensión posterior de estas lecciones está asegurada por la posesión imperturbable de la letra, como saben y tienen por descontado todos los buenos catequistas.

Fuera de estas anticipaciones, dos frases del Señor se refieren más exclusivamente, si no más claramente, a nuestro objeto; ellas figuran por su importancia y su dificultad, entre las más discutidas del Evangelio.

## El signo de Jonás

*Grupo A. — En un contexto donde se trata principalmente de la oposición hecha a Jesús, los signos maravillosos que daba él de su misión eran atribuídos a Beelzebú, "príncipe de los demonios".*

pasajes siguientes: I, 3 y 21-22; II, 22, 36; III, 15-26; IV, 10, 20, 33; V, 29-33; X, 37-44; XIII, 27-40; XVII, 3, 18, 31 y 32; XXII, 14-15; XXV, 19; XXVI, 22-23 y 28; o bien, en una sola epístola de S. Pablo a los Rom., I, 4; IV, 23-24; VI, 4-10; VII, 10-11 y 34; X, 9; XIV, 9.

1. V. Rose, *Études sur les Évangiles*[2], p. 273 (París, 1903).

Mt., XII, 38-42

Entonces, algunos de los escribas y fariseos le replicaron, diciendo: "¡Maestro, nosotros queremos ver un milagro hecho por ti!"

El les respondió:

"Una generación mala y adúltera reclama un signo, y no se le dará otro que el de Jonás, el profeta.

Porque así como *Jonás estuvo en el vientre del pez tres días y tres noches,*[1]
así el Hijo del hombre estará tres días y tres noches en el seno de la tierra.

Los ninivitas se levantarán en el juicio de esta generación y la condenarán,
porque ellos hicieron penitencia ante la predicación de Jonás.
y aquí hay uno que es más que Jonás.

La reina del Mediodía se levantará en el juicio contra esta generación
y la condenará,
porque vino desde los extremos de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón, y aquí hay uno mayor Salomón".

1 Jon., I, 17 (II, 1).

Lc., XI, 29-32

Habiéndose reunido las turbas,

comenzó a decirles:

"Esta generación es maligna y pide un signo, y no se le dará más signo que el de Jonás,

Porque así como Jonás fué una señal para los ninivitas,

así lo será el Hijo del hombre para esta generación.

La reina del Mediodía se levantará en el juicio contra los hombres de esta generación
y los condenará,
porque ella vino del fin de la tierra a escuchar la sabiduría de Salomón, y aquí hay más que Salomón.

Los ninivitas se levantarán en el juicio contra esta generación,
y la condenarán,
porque ellos hicieron penitencia a la predicación de Jonás,
y aquí hay más que Jonás".

## *Grupo B. — Después de la segunda multiplicación de los panes*

| Mt., XVI, 1-4 | Mc., VIII, 11-13 |
|---|---|
| Y llegando los fariseos y saduceos para tentarle, reclamaban que les mostrase un signo venido del cielo. | Y los fariseos llegaron, y comenzaron a apremiarle pidiéndole un signo del cielo, para tentarlo. |
| Y él les respondió: | Y gimiendo desde el fondo de su alma, les dijo: |
| "Al anochecer decís: ¡Tendremos buen tiempo!, porque el cielo está arrebolado; y a la mañana: Habrá tempestad, porque el cielo está rojo y sombrío. ¿Con qué sabéis adivinar las señales del cielo, y las señales de los tiempos no? | |
| Esta generación adúltera y maligna reclama una señal, y no le será dada otra que la de Jonás". | ¿Por qué esta generación viene a buscar un signo? En verdad le digo... ¡Como no se le dé signo a esta generación!" |
| Y, dejándolos, se marchó. | Y dejándolos, volvió a subir a la barca, y se dirigió hacia la otra orilla. |

Alrededor de estos textos se amontonan cuestiones que no se han de discutir aquí todas. ¿Jesucristo pronunció dos veces las palabras esenciales, en circunstancias parecidas pero diferentes? Esto es probable sin ser del todo cierto. Lo indudable es que, fieles intérpretes en esto de las aspiraciones de su raza ("los judíos reclaman signos"),[1] un grupo de fariseos pretendía exigir del Salvador pruebas evidentes, de esas que llaman la atención y se pueden comprobar materialmente, en orden a su misión. Los milagros del evangelio, con las disposiciones morales y religiosas requeridas para su interpretación eran demasiado espirituales para estos hombres carnales. Y, en consecuencia, reclamaban prodigios diferentes, meteoros "venidos del

1. I Cor., I, *22*.

cielo" o perturbaciones atmosféricas, por el estilo de las que había provocado[1] en otro tiempo la voz de Elías el Tesbita, haciendo caer el rayo, "abriendo y cerrando el cielo a la lluvia", etc.

Los evangelistas convienen en negar la buena fe de aquellos postuladores: su demanda no era sincera. Pretendían, por aquel desafío, tentar al Maestro, probarlo, sin perjuicio de atribuir luego al Demonio los milagros que pudieran manifestarse. Pero fué desbaratado el ardid, sus exigencias se estrellaron contra una negativa rotunda respecto a los signos "del cielo". S. Marcos sólo ha consignado la negativa; en S. Mateo y S. Lucas Jesús ensancha la respuesta, por la alusión a un signo particular que daría Dios a "la generación aquélla", y cuyo desconocimiento culpable, serviría para condenarla: el signo de Jonás. ¿Cuál es, pues, la naturaleza y el alcance de este signo?

Nos habríamos de limitar a conjeturas si no tuviéramos más que el grupo B. Los episodios más interesantes de la historia del profeta y los más populares[2] a la vez, eran seguramente el sacrificio voluntario de Jonás, su sobrevivencia milagrosa y el éxito, casi tan maravilloso, de su predicación en Nínive. Ellos simbolizan muy bien la muerte redentora de Cristo, su resurrección y los éxitos posteriores del Evangelio.

La presencia, en nuestros documentos del grupo de textos A, precisa la alusión y a la vez complica el problema. La obstinación de la gente de "esta generación maligna y adúltera" será condenada en el último día, y los ejemplos de docilidad que, por contraste, hacen resaltar más la infidelidad de estos judíos, están tomados de los gentiles. Es la Reina de Sabá, venida de tan lejos para aprender la sabiduría de Salomón: mientras los hijos de Israel rehusan escuchar o desdeñan otra sabiduría mucho más alta! ¡Son los ninivitas, con sus príncipes a la cabeza, los que se convierten y hacen penitencia a la voz de Jonás; entretanto los hijos de Israel permanecen insensibles a la voz de un profeta mucho mayor!

1. I (III) Reg., XVII, 1; XVIII, 36 y sig. y 41 y sig.; II (IV), Reg., I, 10 y sig. Estos prodigios eran populares. Véase Lc., IV, 25; Iac., V, 17.
2. La tradición rabínica sobre Jonás ha sido recogida por H. Strack y P. Billerbeck, *KTM*, I, pp. 642-649.

Partiendo de aquí se ha buscado en la misión entera de Jonás el prototipo del signo prometido por Jesús: el mensaje del primero fué aceptado por los gentiles, el Evangelio del segundo será rechazado por la gran mayoría de los hijos del Reino. Este es incontestablemente el sentido general del pasaje; ¿qué papel desempeña allí la resurrección del Hijo del hombre?

La mayoría de los exegetas liberales, denunciando como una simple glosa el versículo 40 de S. Mateo:

> Porque así como Jonás estuvo en el vientre del pez
> tres días y tres noches,
> así el Hijo del hombre estará en el seno de la tierra
> tres días y tres noches,

suprimen prácticamente el problema. En este caso no queda en el signo de Jonás ninguna alusión positiva y cierta a la resurrección. A lo más, en el cotejo de las dos misiones, la aventura del profeta arrojado por el pez ofrece un término de comparación interesante con el evangelio de Pascuas. Pero nada justifica este despojo, máxime cuando esta frase es característica y está formulada en términos diferentes de los que universalmente se usaban en la Comunidad primitiva, y que una glosa no hubiera dejado de revestir. Gran número de críticos católicos, aun conservando el versículo, dicen que en él sólo se nos remite al pasaje del profeta para encarecer con un *a fortiori* la comparación entre Cristo y Jonás.[1] Otros sugieren que aquí, como en otras partes, el primer evangelista ha podido reunir, soldándolas por medio de una transición, cuyo sentido no conviene exagerar, dos frases del Señor pronunciadas en tiempos diferentes, pero refiriéndose al mismo objeto. En estas hipótesis, la alusión a la resurrección subsiste y guarda valor de profecía; pero hemos de reconocer que pierde relieve.

Preferimos la exégesis que conserva en la transición

1. El gran Maldonado ha dejado abierto este camino, como una salida posible y plausible. Ella ha sido repetida, entre otros, por A. van Hoonacker, *Les Douze Petits Prophètes,* p. 320 y sig. (París, 1908). El signo de Jonás no sería un motivo de credibilidad propuesto a los judíos, sino un argumento que les condenaría por no haber querido creer, mientras que los ninivitas habían creído, fundados en motivos de mucha menor entidad. El versículo 40 sería una simple alusión al relato bíblico.

de S. Mateo su sentido natural, y en la palabra "signo" el alcance ordinario que tiene en el Evangelio: indicio revelador de la acción divina para los buenos, y motivo de un juicio más severo para los que, culpablemente, lo interpretan mal. El signo de Jonás, son todos los rasgos esenciales del destino de Jesús, que aparecen como en filigrana en la historia del antiguo profeta. Esta historia, tal como entonces la conocían todos por el libro de Jonás, era primeramente la misión del hijo de Amittai a los gentiles, la fuga del elegido, para substraerse al mandato de Jahvé. ¡Inútilmente! En el bajel que le lleva, tripulado también por gentiles, la mano del Señor va a buscarlo y le fuerza a confesar su falta. Arrojado al mar a petición suya, salva a sus compañeros mediante su sacrificio. Jahvé "suscita un pez grande que le engulle", y desde el fondo de este abismo, donde permanece "tres días y tres noches", Jonás dirige a Dios su famoso cántico. Devuelto milagrosamente a la vida, triunfa en su misión poco menos que milagrosamente: los ninivitas, precedidos por sus príncipes, se convierten a la palabra del enviado de Jahvé que los perdona. Y esta misericordia para con gentiles parece al profeta exagerada y abusiva; es necesario que Dios le recuerde por signos palpables que es Padre de todas sus criaturas. Este admirable conjunto reúne todos los elementos de un *machal,* de una de esas parábolas en acción, conformes al genio de Israel, comparación y contraste, luces y sombras, claridad para las almas rectas, obcecación para las malvadas. No hay en todo el Antiguo Testamento profecía más a propósito para simbolizar el advenimiento del Reino de Dios, tal como se realizó en Jesús por Jesús. El sacrificio voluntario del Hijo del hombre y hasta sus repugnancias humanas ante la proximidad de la pasión; la muerte y sepultura, seguidas de la supervivencia; el Evangelio de Pascuas predicado a los paganos con tal éxito entre ellos, que llega a escandalizar a los cristianos venidos de Israel: toda esta prodigiosa aventura está prefigurada en el libro, la persona y la misión del "profeta Jonás".

"Esta generación maligna", finalmente "adúltera" en el sentido bíblico de la palabra, y por consiguiente, repudiada, "¿busca signos?" ¡No se le dará otro signo que el del

profeta Jonás! Pero en este mismo signo, el episodio mayor, en torno del cual se realizará la gran separación, durante la generación apostólica, es el mensaje de la resurrección, "el Hijo del hombre en el seno de la tierra, tres días y tres noches" y Jesús, nuevo Jonás, evadiendo las sombras del sepulcro y el brazo estrecho de la muerte:

¡De las angustias en que estaba clamé al Señor, y él me escucha,
del vientre del infierno yo he llamado, y tú atiendes mi voz,
y del sepulcro tú has hecho subir mi vida, Jahvé, mi Dios![1]

Tdoda la antigüedad cristiana lo ha comprendido así, desde S. Pablo escribiendo a los romanos: "Si confiesas con tus labios a Jesús como Señor y crees en tu corazón que Dios le ha resucitado de los muertos, serás salvo",[2] hasta los artistas de las más antiguas catacumbas que no se cansan de representar al Cristo Salvador en Jonás, devuelto a la luz por el monstruo inexorable. Esta interpretación saca nueva probabilidad del estudio de un signo gemelo, sobre el Templo reedificado.

## El signo del templo reedificado

### *Jesús acaba de expulsar a los mercaderes del Templo*

Jo., II, 17-22

Sus discípulos recordaron que estaba escrito: el *celo de tu casa me devora*. Sin embargo, los judíos replicaron: "¿Qué señal nos muestras para probar que puedes obrar de esta manera?" Jesús respondió diciendo: "Destruid este templo, y yo lo reedificaré en tres días." Entonces dijeron los judíos: "¿Cuarenta y seis años han durado las obras de construcción de este templo y tú lo levantarás en tres días? Pero él hablaba del templo de su cuerpo. Así, cuando resucitó de entre los muertos, sus discípulos recordaron que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había dicho Jesús.

1. Jon., II, 3 y 7*b*: A. van Hoonacker, *loc. laud.*, pp. 331 y 332.
2. I Rom., x, 9.

## *Durante el interrogatorio de Jesús la noche en que fué entregado, buscan testimonios contra él*

Mt., XXVI, 61

Finalmente, dos (testigos falsos) se adelantaron diciendo: Este hombre ha dicho:
Yo puedo destruir el templo de Dios
y en tres días reedificarlo."

Mc., XIV, 57-59

Y algunos, levantándose, deponían falsamente contra él, diciendo: "Nosotros le hemos oído decir: Yo destruiré este templo hecho de mano de hombre,
y en tres días reedificaré otro, no de mano de hombre."

## *En el Calvario*

Mt., XXVII, 39-40

Y los que pasaban por allí le escarnecían, *moviendo la cabeza*[1] y diciendo:
"Tú que destruyes el Templo y en tres días lo reedificas, ¡sálvate a ti mismo!
Si eres Hijo de Dios, ¡baja de la cruz!"

Mc., XV, 29-30

Y los que por allí pasaban le insultaban, *moviendo la cabeza*[1] y diciendo: "¡Vamos!
Tú que destruyes el Templo y lo reedificas en tres días, ¡sálvate, bajando de la cruz!"

## *El diácono Esteban llevado ante el Sanedrín*

*Act.*, VI, 13-14

Ellos presentaron testigos que decían: "Este hombre no cesa de denigrar el Lugar Santo y la Ley, porque le hemos oído decir que: Jesús el Nazareno destruirá este lugar y alterará las costumbres que Moisés nos dejó."

Esta frase de Jesús tuvo considerable resonancia, y su carácter enigmático se prestaba en gran manera a una interpretación maligna y hasta calumniosa.[2] No hay para qué

1. Ps., XXII (XXI), 7: CIX (CVIIJ), 25.
2. Por lo que se refiere a Jo., II, 17 y sig., puede verse J. Knabenbauer, *Commentaires in Joannem*, p. 132 y sig. (París, 1898): T. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*[5], pp. 172-180 (Leipzig, 1921); R. A. Hoffmann, *Das Wort Jesu von der Zerstoerung und dem Wideransban des Tempels*, en *N. T. Studien G. Henrici... dargebracht*, pp. 130-139 (Leipzig, 1914).

advertir que los Sinópticos, al ponerla en boca de los "falsos testigos", no entienden desvirtuar la autenticidad del dicho, pues su misma originalidad la coloca fuera de duda. El falso testimonio se refiere a la significación revolucionaria y anárquica que daba a estas palabras misteriosas. En toda la carrera y actitud del Maestro no hay nada que pueda hacer verosímil este sentido. El alcance verdadero de esta afirmación nos lo manifiesta el cuarto evangelista, que tiene la precaución de observar que los discípulos no entendieron aquellas palabras hasta después de la resurrección. Hasta entonces fué enigma para los amigos y piedra de escándalo para los enemigos.

Porque, con efecto, este signo, que era una réplica del de Jonás, es todavía más exclusivamente profético que él. No se dirige a los oyentes del Salvador sino en cuanto forman parte de la generación testigo de la muerte y de la primera glorificación del Hijo del hombre. Los judíos que discutían la legitimidad de los poderes ejercidos por el Maestro son residenciados para aquel día ya próximo: entonces se aclarará el misterio y se verá quién tenía razón...

El gran duelo trágico de los dos espíritus, el judaizante y el cristiano, se resume y simboliza en dos Templos. El culto celebrado exclusivamente en el magnífico edificio ("¡qué sillares y qué construcción!") en que residía, para todo buen israelita, la gloria de Jahvé, Dios va a substituirlo por una religión más amplia en espíritu y en verdad. Pero toda esta inmensa realidad, al presente se oculta, por lo que tiene de visible, en Jesús: su cuerpo es el frágil templo donde residen, mejor que en ningún edificio hecho de mano de hombre, aunque fuera en cuarenta y seis años de esfuerzos, la gloria y las complacencias del Padre. Y a todos aquellos grandes, según la carne, y a todos los ilusos que exigían signos del cielo y discutían su autoridad, el Maestro les dirige la frase profunda que es, a la vez, un reto y una predicción:

¡Destruid este templo, y en tres días yo lo reedificaré!

El primer comentario de A. Loisy, *Le Quatrième Evangile*, pp. 288-300 (Paris, 1903), es muy completo, y, sobre muchos puntos, muy profundo. Desgraciadamente está dominado por las ideas sistemáticas del autor sobre el carácter general del Evangelio.

¡No importa que el espíritu de los oyentes se extravíe de momento, pensando en el edificio material, ponderando su grandeza y oponiendo irónicamente a las presumidas fuerzas del Nazareno la enormidad de la tarea que acomete! Estos son errores de interpretación que Jesús no tiene por que corregir: los espíritus rectos no se equivocarán: el que habla así tiene hechas sus pruebas. Ellos esperarán en paz el signo anunciado. El porvenir se encargará de descifrar el enigma por el trastorno de todas las miras humanas. El hará germinar, en el sepulcro donde su cuerpo, trabajado hasta la muerte por sus enemigos, será depositado al fin, la gloria del Hijo del hombre; él construirá sobre la piedra desechada por los edificadores un Templo, no manufacto, y que ninguna tempestad podrá derribar y que mellará los dientes voraces de las mandíbulas del tiempo.

Los dos signos alegados por Cristo se esclarecen así recíprocamente, y ambos remiten a la resurrección. Bajo el aspecto del viejo profeta que sale del abismo y toma pié en la playa de los vivientes, o del nuevo Templo, hecho de mano divina, sobre los escombros del Templo derrumbado, es el vencedor de la muerte, el autor de la vida, es el Señor resucitado el que sube por el horizonte del evangelio. Los términos permanecen enigmáticos para sus discípulos mismos; los indiferentes sonríen irónicos; los adversarios se irritan o buscan armas que esgrimir contra el Maestro. Dejemos a éstos que conspiren y a aquéllos que tergiversen, llegará la hora, y ya se acerca, en que las palabras, grabadas por su forma incisiva en la memoria de todos, adquirirán su verdadero sentido a la luz de los acontecimientos. Entonces Pedro proclamará: "Sepa, pues, toda la Casa de Israel que Dios ha hecho Señor y Cristo a ese Jesús que pusisteis en la cruz vosotros."

## Conclusión

Añadiéndose a las obras de sabiduría y de poder que hemos examinado, este hecho milagroso las corona, y acaba con sublimes líneas una carrera que todo demuestra ser más que humana. Existe una armonía interna entre la vida

del Salvador y su resurrección, que hace a ésta más creible aún. El triunfo final del espíritu, no a expensas, sino con ventaja eterna para la carne; el divorcio noble en apariencia pero en el fondo quimérico y peligroso del cuerpo y del alma, sobrepasado; la victoria del justo, del bien, del sacrificio voluntario, y así "cumplida toda justicia"; la fe en el Hijo de Dios justificada, pero sin coaccionar y haciéndose razonable sin dejar de ser meritoria: tales son los primeros aspectos religiosos del mensaje pascual.

Pero hay otros que, sin ser más importantes, han sido más explícitamente esclarecidos en la antigüedad cristiana: "morir para vivir" o, mejor, "morir para resucitar": morir al mal, a lo carnal, a lo efímero, a la naturaleza egoísta, contagiada y caída, para revivir en gracia, en pureza, en espíritu... Pero todas estas novedades, que son, más que nociones cristianas, el mismo cristianismo, piden explicaciones y desarrollos que constituirán el objeto del último libro de esta obra. Lo que convenía notar al presente es que la resurrección de Jesús no es únicamente símbolo de este gran cambio, sino prenda también de su realidad, es la garantía dada por Dios, a los que trabajan por transformarse, de que no perderán sus trabajos y que su vida vale la pena de vivirse. Es por el Señor y con el Señor resucitado con lo que esta esperanza ha conquistado al mundo y se impone aún, en cierta medida y para bien de ellos, a los que, nacidos en país cristiano, han dejado de creer en la realidad del hecho de la resurrección. Bajo este aspecto, Guillermo Sanday dice con tino que este hecho es "la piedra angular del misticismo cristiano".[1]

Esto es lo que ningún pensador tendrá por despreciable, y menos quien pretenda juzgar una doctrina por su aptitud para satisfacer la inteligencia y guiar noblemente la acción. Sin otorgar a esta manera de ver un valor decisivo y menos exclusivo, tenemos derecho de recordar a este propósito la máxima evangélica que aconseja apreciar al árbol por sus frutos; como también de señalar el contraste que existe entre estas elevadas ideas y las recusaciones opuestas por nuestros adversarios a las obras maravillosas de Cristo. Mal fundadas en historia estas negaciones, no son más sostenibles

1. *Jésus Christ,* en *DBH,* p. 642, A.

en filosofía: son el residuo de concepciones deterministas rígidas, actualmente anticuadas, o de las "llamadas teorías" del evolucionismo radical, estigmatizadas por Enrique Poincaré en sus *Dernières Pensées*, "que se reducen a comparaciones groseras como la de una sociedad con un organismo".[1]

Jesús ha repetido en muchas formas y ha sostenido en contra de la expectativa apasionada de sus discípulos y de las exigencias quiméricas de sus adversarios, que la fe no se impone por signos prestigiosos, y que era necesario llevar a la averiguación del Reino de Dios una vista limpia de espejismos carnales, sencillez de niño, rectitud y sinceridad enteras, y el amor antecedente del bien entrevisto. A los que buscan así, las obras de Jesús hablan muy alto. Que puedan los otros tomar de allí, por lo menos, motivo de cultivar en sí mismos estas disposiciones, y "recoger", mientras esperan otra cosa mejor, en esta Sabiduría más que humana, lo que llamaba el antiguo poeta[2] "el fruto imperfecto de la humana sabiduría".

1. Enrique Poincaré, *Dernières Pensées;* VIII, *Lo Morale et la Science,* p. 241 (París, 1913).
2. *Pindare,* fragmento 86; ed. A. Puech, t. IV, p. 226 (París, 1923).

# LIBRO VI

# LA RELIGION DE JESUS

CAPITULO PRIMERO

# EL ESTABLECIMIENTO DE LA RELIGION DE JESUS

## 1. Los orígenes de la Religión de Jesús

"Una lámpara que brilla en un lugar obscuro", es el pequeño número de hechos ciertos que iluminan el origen de la religión de Jesús. A pesar del relato inicial de los Hechos, de las anticipaciones evangélicas, de las epístolas de S. Pablo y de otros escritos antiguos, conocemos muy imperfectamente la génesis del mundo espiritual que Dios llamó entonces a la existencia. La continuación de los "siete días", los procedimientos que van a identificar el Reino de los cielos, en su forma militante y visible con la Iglesia de Cristo, he aquí lo que mejor sabemos. En lo demás, la sombra más o menos densa envuelve el cuarto de siglo que corre entre la muerte de Jesús y la aparición destellante, incompleta todavía, pero asegurada en sus grandes líneas, que evoca la lectura de las epístolas a los tesalonicenses, a los corintios, a los gálatas y a los romanos.

El carácter más notable de estos años decisivos es su misma brevedad. Pues los escritos de más de un crítico liberal sobre la fecundidad creadora de la comunidad primitiva, nebulosa a que cada uno señala los contornos y evolución que cuadran con sus propias teorías, dan la impresión de un vasto período de obscuridad, durante el cual, muertos ya los testigos antiguos, han podido formarse creencias capitales, o perderse, establecerse tradiciones, forjarse leyendas, crearse instituciones. Algo así como el espacio de dos siglos que discurren entre la muerte de Buda y la conversión de Açoka. Pero cuando se examina de cerca, ¿qué es lo que

vemos? En el año 55, en Corinto, una Iglesia cristiana, provista de una instrucción catequética, recibida y transmitida por tradición, de vida litúrgica intensa, de una formación ascética moralmente completa. Nada de un campo de experimentación donde hubiera podido explayarse la imaginación de un fundador, un campo abierto exclusivamente a él. A su lado y, a veces, a expensas de su influencia, Pablo señala como ejerciéndose en Corinto la de Pedro, la de Santiago de Jerusalén y de los judaizantes cristianos, la del brillante misionero y profeta Alejandrino Apolo, la de los "hermanos del Señor" y la de Bernabé. Las relaciones entre la Iglesia-madre, de Jerusalén y las Iglesias hermanas de Macedonia, de Asia y de Siria, son diarias. Cristianos venidos de Roma, Aquila y Prisca, han precedido en Acaya al mismo Pablo, que al principio se hospedó en casa de ellos: y ellos forman el lazo entre las comunidades de Grecia, de Asia (porque el apóstol va a encontrarlos de nuevo en Efeso) y esta Iglesia romana cuya fe es ya célebre en la cristiandad entera.[1] Está ya pasado el estadio de los primeros orígenes, de esa plasticidad que puede suponerse casi indefinida, y que permite a una personalidad fuerte —hablo siempre en la hipótesis de los adversarios— modificar profundamente, introduciendo novedades o practicando en ella cortes atrevidos, una institución religiosa aun mal definida.

Pero esta época, en que el cristianismo se nos presenta como establecido "como una piedra tallada que tiene su forma y su peso", substraído por una enseñanza tradicional a las más osadas iniciativas y a las intrigas más afortunadas, tiene su fecha cierta. Dejando detrás Antioquía de Siria, Chipre, Antioquía de Psidia, Listra y Derbe; dejando las Iglesias fundadas en Tesalónica, en Filipos, en Berea; dejando Atenas una primera vez evangelizada, Pablo llega, el año 50, a Corinto. Veinte años poco más han pasado; *breve mortalis aevi spatium,* desde la muerte de Jesús. He aquí el hecho que no debe uno cansarse de recordar, porque se pueden leer muchas obras —¡doctas, Júpiter, y laboriosas!— de críticos radicales que ni siquiera se dan cuenta, no se hacen cargo real de las consecuencias que entraña.

1. Rom., I, 8. Sobre Aquila y Prisca, véase Ac., XVIII, 2; I Cor., XVI, 19; Rom. XVI, 3 y 4.

El primer estremecimiento de la comunidad cristiana despertándose a la vida fué la creencia de Pascuas: "¡Realmente Cristo ha resucitado y se ha aparecido a Simón Pedro!"[1] Este acontecimiento capital es un punto de partida: él ha transformado en religión propiamente dicha la veneración religiosa que, desde largo tiempo, los discípulos sentían por Jesús. Desde aquel día éste es su Señor, el Señor. Este título (*Maran, Kyrios, Dominus*) poseía en el uso y la lengua de aquel tiempo, en los pueblos semíticos, como en los helenos y romanos, una gama de sentidos que iba desde la apelación honorífica, sin grandes consecuencias: *Señor,* hasta la expresión de una sumisión personal sin condiciones: *¡Mi Señor y mi Dios!* La noción general que campea en toda la serie es la de soberanía, dominación, poder real.[1] De aquí el que tuviera cierta aptitud para colorearse de un sentido religioso, aunque de suyo fuera civil y perteneciese a la etiqueta de las cortes; ya porque existiera la costumbre (y éste es el caso de Egipto y de otras partes) de considerar a los reyes como descendientes de los dioses y sucesores de ellos, encarnaciones temporales de Osiris inmortal; ya porque se concibiera al Príncipe o a ciertos príncipes (y éste es el caso en el mundo griego a partir de Alejandro, y en el Romano a partir de César) como elevados por la apoteosis a la jerarquía divina; ya, en fin (y esto, entre los judíos), porque se quisiera expresar, hablando del Dios único y evitando el nombre divino, el atributo que le califica como rey de todo lo que existe. En la lengua de los Setenta, *Kyrios* es Jahvé-rey.[2]

Por su origen y significación este título convenía per-

1. Esta derivación semántica que parte del sentido primitivo de: soberano, rey, ha sido desenmarañada en los artículos, que constituyen una novedad, de L. Cerfaux, sobre *Le Titre "Kyrios" et la dignité royale de Jésus,* en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* t. XI, p. 40 y sig., 1922; t. XII, pp. 125 y sig., 1923. Referente al uso del vocablo en el cristianismo antiguo, el concienzudo trabajo de W. Foerster, *Herr ist Jesus* (Gütersloh, 1924), deja poco que desear y confirma, en muchos puntos, las memorias de Cerfaux, que el autor no conoce; véase, por ejemplo, p. 101 y sig. Es particularmente muy interesante el capítulo, p. 79 y sig., sobre el empleo, raro aún entre los isíacos, y más en otros campos, de Kyrios (*Dominus*) en las religiones con misterios.

2. Sobre el empleo de Kyrios en los Setenta, W. W. von Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte,* ed. O. Eissfeldt, partes I y II (Giessen, 1927). Sobre el uso de *deus, divinitas,* etc., véanse las disecciones de Gudeman, en el gran *Thesaurus Linguae latinae.*

fectamente al Mesías, pero no era, con todo, sinónimo de Cristo o intercambiable con esta apelación. El *Kyrios* es el Mesías considerado como rey. En lengua cristiana es propiamente el Hijo del hombre glorificado por Dios, establecido en su Reino y "sentado a la diestra del Poder" divino. Como tal se le invoca en los fervientes llamamientos a su Parusía, esto es, a su retorno, descontado y esperado, como cercano "sobre las nubes del cielo" imponiendo su soberanía a todos los hombres y asociando a su gloria a los fieles servidores suyos. El único fragmento de oración cristiana primitiva dirigida a Cristo, seguramente auténtica, que hemos conservado en lengua aramea, es: "*¡Marana tha!* ¡Señor nuestro, ven!" Esta invocación era tan popular, que Pablo y el autor del *Didaché*, escribiendo en griego, la citan en su forma propia y Juan, al fin del Apocalipsis, la traduce a la letra.

Los pasajes más arcaicos de los Hechos, que nos revelan fuentes (si no una primera redacción) arameas, son aún más instructivos; pues ponen en claro a la vez la atribución pública del título de Señor a Jesús, y la garantía divina de esta atribución: la resurrección.

Después de haber recordado la carrera visible del Nazareno, "hombre aprobado por Dios en medio de vosotros, por obras de poder, milagros y sighos", Pedro declara que Dios le ha resucitado... y le ha elevado hasta colocarlo a su diestra", y concluye: "Sepa, pues, con seguridad toda la casa de Israel que Dios ha constituído Señor y Cristo a ese Jesús que vosotros crucificasteis".[1] En la fuerza de la expresión semítica, aquí a flor de texto, constituir a uno Señor es proclamarlo tal auténticamente, entronizarlo, introducirlo en calidad de soberano cerca de aquellos que le han de prestar servicio y vasallaje. El título de Cristo no es sinó-

1. Act., II, 22, 32 y 36. Apenas es creíble que hombres como Bousset, Laisy y, además de otros, E. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiserkult* (Tubinga, 1919), recurran para explicar esta atribución de Kyrios, a infiltraciones posteriores venidas de la gentilidad, cuando ella era la expresión que se ofrecía en primer término para caracterizar el Mesías-rey; y cuando, por otra parte, "el título de Kyrios, empleado por los grecorromanos, en Oriente, al dirigirse a los reyes, no tiene de por sí ninguna relación con el culto. Dirigido a la persona de los emperadores... significa concretamente el *emperador*... Simple título honorífico o de función, ...sin que nadie pueda ver ningún lazo necesario y esencial entre la apelación Kyrios y el culto imperial"; L. Cerfaux, *Revue des Sciences Philos. et Théol.*, t. XI, pp. 40-71, con dos ejemplos en su apoyo.

nimo, pues el Mesías no era sólo rey, sino también juez, profeta y revelador de los secretos divinos.

Un poco más tarde, ante el Sanedrín, Pedro y Juan confiesan: "El Dios de nuestros antepasados ha resucitado a Jesús... y lo ha elevado a su derecha, gran jefe y Salvador".[1] Más sorprendente aún es el testimonio de Esteban cuyo carácter primitivo es indiscutible. Arrastrado fuera por oyentes encolerizados, y apedreado por ellos, el primer diácono exclama: "Veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre sentado a la derecha de Dios".[2] Esto era proclamar: *Jesús es el Señor,* en el sentido religioso y fuerte de esta palabra.

Hay que buscar en este venero las asociaciones de creencias, de pensamientos, de recuerdos y de sentimientos que explican lo que tienen de humanamente explicable, el hecho generador de todo el dogma cristiano. "la adoración común de Jesús desde el primer momento, por todos sus fieles".[3] Que este culto se remonta a los principios de la comunidad cristiana de Jerusalén, es cosa fuera de duda. Más bien se habrían de hacer reservas sobre una reacción demasiado radical, que rehusaría reconocer las transiciones providenciales, o llevaría una visión más estricta de las cosas hasta el exceso o el error. Cuando A. G. Mc Giffert declara, por ejemplo, que si el culto divino tributado a Jesús por sus discípulos no puede ponerse en litigio, pero se puede, al contrario, preguntar si ellos tuvieron otro culto que el suyo, y si todos adoraban a Jahvé, el Padre de Jesús, este historiador se sale, en este punto, de toda verosimilitud.[4] Los mismos textos de los Hechos, en sus primeros capítulos, en sus partes más semitizantes, muestran la adoración y la plegaria de la comunidad subiendo hacia el Dios Padre. El solo es llamado *Señor,* en vocativo, y Jesús es su "hijo santo".

Pero también es muy verdad que Jesús fué reconocido

1. Act., v, 31: ἀρχηνὸν καὶ σωτῆρα: el primer título equivale, al igual que en otras partes, al de Señor.
2. Act., VII, 56.
3. Fernando Ménégoz, *Le Problème de la prière,* p. 285 (París y Estrasburgo, 1925). Sobre la oración a Jesús, A, Klawek, *Das Gebet zu Jesus, seine Berechtigung und Uebung nach den Schriften des N. T.* (Münster en W., 1921).
4. A. C. Mc Giffert, *The God of the early Christians* (Nueva York, 1924). Véase más arriba J. G. Machen, en *The Princeton Theological Review,* páginas 544-589, octubre de 1924.

como Dios y que se le dirigieron oraciones desde el principio, antes de entrar en la Iglesia discípulos helénicos y San Pablo. Por increíble que parezca el hecho y *a priori* improbable, es cosa que se impone. Los escrúpulos que aparecieron más tarde hasta en Orígenes,[1] y dieron lugar a distinciones sutiles entre oraciones dirigidas a Cristo y oraciones al Padre, entre títulos asignados a Cristo y títulos reservados al Padre, en una palabra, el temor "de dividir la monarquía divina", son, a lo que parece, preocupaciones posteriores. En cualquier caso, si un sentimiento justo dictó a los primeros discípulos fórmulas matizadas y modestas, al hablar públicamente de su Maestro, no impidió, en manera alguna, a estos hombres que habían comido y bebido y conversado con Jesús,—a estos judíos acostumbrados por un monoteísmo rígido a no comparar ninguna cosa con Dios, instruídos por el Salvador mismo de que "solo Dios es bueno", y sin olvidarlo—, poner en su Señor, definitivamente y sin restricciones, sus esperanzas todas. Se confiaron a él en espíritu y corazón, para lo presente y lo porvenir: le adoraron. Los críticos que no comparten esta fe reconocen por lo menos el hecho y convienen en que el Evangelio de Marcos, el más antiguo, según ellos, y por declaración general el más ingenuo y con menos precauciones, no presenta diferencias en este orden con la epifanía del cuarto evangelio. Igualmente claro es que Pablo, al ingresar en la Iglesia tres o cuatro años después de la pasión, no entendía en modo alguno adoptar una doctrina, sino participar en un culto. El no vió en el Nazareno un maestro, aunque fuera de la talla de Hillel, sino a su Señor y su Dios. Es completamente cierto que los Doce, Bernabé, Pablo y todos sus compañeros, establecieron y propagaron, no la religión ancestral (de cuya verdad no dudaban sin embargo), sino una religión nueva, la del Señor Jesús.

¿Cómo hacerse cargo de este hecho, sin semejante en la historia religiosa de la humanidad? Conviene en primer término tener presentes los recuerdos vivos de una bondad, de una sabiduría, de un poder y una autoridad sobrehuma-

1. Véase el capítulo de J. Lebreton, en su *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. II, pp. 174-247 (París, 1928), sobre "la oración y el culto en la Iglesia antenicena".

na; pero estos motivos no actuaron claramente sino interpretados por el triple testimonio de la sangre, de la gloria y del espíritu. A uno u otro de estos medios de prueba apelan las fórmulas de fe más antiguas, por ejemplo, la que San Pablo, hacia el año 50, transmitía a los corintios y que en substancia se remontaba a los primeros años del Evangelio:

> Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras,
> y fué sepultado,
> y resucitó al tercer día, según las Escrituras,
> y se apareció a Pedro, luego a los Doce, etc...[1]

Así también, desde el fin de Pentecostés, la remisión de pecados por el bautismo administrado en nombre de Jesús, la resurrección, el testimonio espiritual de las profecías cumplidas y de los dones extraordinarios, son presentados en conjunto por Pedro, pues la enseñanza doctrinal y la apologética no se diferenciaban aún.

La génesis del primero de estos artículos: la redención en la sangre de Jesús, no es la más fácil de explicar. Ya dijimos más arriba cuán extraña era al judaísmo de aquel tiempo y al pensamiento mismo del grupo apostólico. El papel de Mesías aparecía a estos espíritus seducidos por espejismos temporales, incompatible con el dolor, el oprobio, la humillación. Este prejuicio tan fuerte, no era, sin embargo, invencible: la idea de satisfacción subsiste en la conciencia popular ofreciendo una tierra favorable a la nueva doctrina para echar allí sus raíces. Por lo que hace a la figura del Mesías, paciente y redentor, estaba tan vivamente pintada en los libros proféticos, entonces más saboreados[2] —los Salmos e Isaías—, que se maravilla uno de que pudiera escapar a la meditación de los hombres religiosos de aquel tiempo. En estas inteligencias nubladas, los primeros rayos de luz penetraron, sin duda, un poco a la fuerza, con las predicciones del Maestro en orden a su pasión, y las palabras profundas:

1. I Cor., xv, 3*b*-5*a*.
2. Los Salmos y el Libro de Isaías, ellos solos, cuentan en el Nuevo Testamento casi tantas citas como el resto de la Biblia: pueden verse las listas muy esmeradas de W. Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo*, t. I, páginas 170-175 (Gotinga, 1899), para lo que hace referencia a los Evangelios y a los Hechos; t. II, pp. 285-356, 1903, para lo referente a las Epístolas y al Apocalipsis.

El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate de muchos.[1]

El gesto de la última Cena, remitiendo a la sangre de la Antigua Alianza, fué también impresionante. Sin embargo, todo estaba incompleto, y fué la radiosa aurora de Pascuas la que esclareció definitivamente a estos hombres lentos para creer. A esta prueba decisiva de las complacencias de Dios en su Cristo no habían faltado anticipaciones, y no todas fueron vanas. El testimonio del Bautista y el bautismo de Jesús, los actos de fe evocados por algunas obras de poder, la confesión de Pedro y la transfiguración van jalonando el Evangelio como las piedras de un monumento que está todavía sin construir. Las finas observaciones del relato joánico registran igualmente el lento progreso de la fe apostólica, desde el ingenuo: "Hemos descubierto al Mesías" de los primeros contactos, hasta la confesión de Tomás. Las últimas palabras de Jesús al Apóstol, por fin conquistado: "¡Bienaventurados los que no vieron y creyeron!" no son sólo una loa, dada en la forma semítica de bienaventuranza, a los discípulos que creyeron sin haber gozado personalmente las apariciones de Jesús: son también un reproche, discreto pero indubitable, a los íntimos que con tantas señales anteriores ya debieran estar firmes en la fe. Este mismo reproche lo ponen los Sinópticos en los labios del Señor viviente y conversando con los suyos. Y es que durante este tiempo, el gran escándalo del Calvario, como oleada de marea creciente, había cubierto los primeros cimientos de esta fe, volviendo a suscitar todos los recelos: "¡Nosotros esperábamos!"

Mas, disipada ya esta duda por la resurrección, todo el pasado revivió y tomó un sentido. Así acaece que quedan en suspenso, dando lugar a un juicio revisable, los rasgos observados por nosotros o inconscientemente registrados, acerca del carácter, sinceridad y verdadera naturaleza de una persona; hasta que una actitud, una profunda reacción o un episodio vienen a interpretarlos definitivamente y los vemos entonces agruparse y fundirse en la unidad. Tenemos la clave del enigma, la cifra del criptograma humano descu-

1. Mac., x, 45.

bierta: en adelante todo es claro e inteligible. Una evidencia de este género fué la que trajo a los Apóstoles el día de Pascuas: la misión, la dignidad suprema, la intercesión redentora del Maestro les aparecieron después bajo el signo divino. Las Escrituras entregaron su secreto: el Evangelio del justo sufriente y salvador fué deletreado en los Salmos[1] primero, después en Isaías:

> Ha sido reputado entre los impíos...
> Si ofrece su vida en sacrificio por el pecado...
> en sus manos prosperará la obra de Jahvé...
>
> El justo, mi Siervo, justificará muchedumbres,
> y cargará con sus iniquidades.[2]

Que fueran necesarios un mediador y una reconciliación entre Dios y los hombres pecadores y profanos esto era claro y se desprendía de toda la doctrina de Jesús, aunque pretenda otra cosa una crítica en la que se hacen competencia la superficialidad y la pobreza religiosa. Sobre esta necesidad general y la satisfacción plena aportada por "la sangre del Cordero" hay que hacer constar la unanimidad de los escritos cristianos, desde la primera epístola a los Tesalonicenses hasta el Apocalipsis de Juan y la carta a los Hebreos. Esta doctrina es tan fundamental, que no se piensa en justificarla: la piedra de tropiezo que los evangelistas y S. Pablo se esfuerzan por apartar del camino de los neófitos es el *cómo,* el modo de redención elegido, su carácter humillante y doloroso; en una palabra, Cristo crucificado. Explican esta inversión de los puntos de vista humanos ora por las Escrituras, testimonios irrefragables del designio divino preconcebido, ora por una intención providencial de confundir con un golpe de aparente locura la pobre sabiduría de los sabios y de los prudentes, según la

1. El admirable Salmo XXII (XXI) y su satélite el Salmo LXIX (LXVIII), parecen haber sido los primeros interpretados. A lo que parece, Isaías vino después. Véase: Mt., XXVII, 34 (Mc., XV, 23) = Ps., LXIX (LXVIII), 22; Mt., XXVII, 35, Mc., XV, 24 = Ps., XII (XXI), 19; Lc., XXIII, 35 = Ps., XXII (XXI), 7; Mt., XXVII, 39; Mc., XV, 29 = Ps., XXII (XXI), 8; Lc., XXIII, 36 = Ps., LXIX (LXVIII). 22; Mt., XXVII, 43 = Ps., XXII (XXI), 9; Mt., XXVII, 46; Mc., XV, 34 = Ps., XXII (XXI), 2; Mt., XXVII, 48; Mc., XV, 36 = Ps., LXIX (LXVIII), 22; Jo., XIX, 24 = Ps., XXII (XXI), 19; Jo., XIX, 28 = Ps., XXII (XXI), 16; Jo., XIX, 29 = Ps., LXIX (LXVIII), 22.

2. Is., LIII, 10*b*, 11*b*, según el texto de Condamin.

carne. Pero respecto del hecho mismo de la reconciliación de todos con Dios en la sangre de Cristo, no hay discusión ni apología; ni tampoco sobre la satisfacción superabundante, incluída en la dignidad personal de Jesús.

El testimonio del Espíritu no fué menos activo en aquellos orígenes lejanos. Quizá fué el más persuasivo; porque saliendo más allá del grupo, naturalmente restringido, de los testigos documentados y privilegiados, tocaba ordinariamente a los nuevos cristianos, confirmando juntamente a todos los demás en la fe. La interpretación que daban los discípulos a los hechos de la vida de Jesús recibían, en estas efusiones divinas, una espléndida confirmación. Fuera de esta perspectiva, la audacia de los apóstoles, su confianza inquebrantable, su perseverancia en construir y derribar, en arrancar y plantar, no se explicaría. ¡Pero Dios se había puesto al lado de ellos! Y ante esta seguridad renovada y productora de sentimientos inefables de alegría y confortación, las dudas y las aprehensiones se derretían como cera junto al fuego. Desde la mañana de Pentecostés, los *charismata,* esto es, las manifestaciones extraordinarias y graciosas que acompañaban "el bautismo en el Espíritu Santo", son explicados por Pedro como signos netamente predichos del advenimiento del tiempo mesiánico. "Lo que veis es lo que fué anunciado por el profeta Joel:

"*Y será* en los últimos días, dice Dios,
*Yo derramaré mi espíritu sobre toda carne,*
*y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas,*
*y vuestros jóvenes verán visiones,*
*y vuestros viejos soñarán sueños.*
*Y he aquí, que sobre mis siervos y mis siervas*
*en aquellos días difundiré mi Espíritu, y profetizarán.*"[1]

Profecías también, estas palabras inspiradas que excedían o desbordaban por sus modalidades las facultades normales del que las pronunciaba; ya porque fueran dichas en lenguas que él no conocía; ya porque, pronunciadas en su lengua, fueran entendidas en otra por los que estaban allí,

1. Act., II, 16-18; Joel, III, 1-3. Sabido es que, en los profetas, los tiempos mesiánicos son "los últimos", y que todos los demás pertenecen a su preparación.

ya en fin, porque interpretadas proféticamente, su aplicación a los secretos escondidos en los corazones daba testimonio de una penetración sobrehumana. Bajo todas estas formas, el hablar en diversas lenguas producía una gran impresión: el que recibía este beneficio no era el menos sorprendido, sintiéndose obrar por una fuerza que le investía y que él no podía provocar a su antojo. Otros *carismas* acompañaban con frecuencia a éste: curaciones, liberación de obsesos, fuerza divina para convencer, para asistir, consolar, administrar.[1] Más frecuentemente acompañaban el bautismo conferido en nombre de Jesús, pero su efusión no estaba restringida a este rito augusto. Otras veces, durante reuniones cristianas íntimas sobrevenía el Espíritu, "caía sobre los asistentes, respondiendo a sus oraciones, y "dándoles el hablar con confianza las palabras de Dios". En ciertos hombres excepcionalmente fieles, a estas irrupciones momentáneas e inesperadas sucedía una posesión tranquila y duradera, que hacía de estos privilegiados los instrumentos ordinarios y como "la boca de Dios". Tal fué Esteban "lleno de fe y del Santo Espíritu", "lleno de gracia y de poder" demostrarnos en su argumentación "una sabiduría y un Espíritu" irresistibles: su rostro mismo brillaba a veces con resplandor angélico, que recordaba la transfiguración de Jesús. "Lleno del Espíritu Santo", muere bajo las piedras que le arrojan, invocando a su Maestro: "Señor Jesús, recibe mi espíritu!"... Después, con toda la fuerza de su voz: "¡ Señor, no les imputes este pecado!"

No es fácil exagerar la importancia que los dones espirituales ordinarios y extraordinarios tuvieron en el establecimiento de la religión de Jesús en sus primeras jornadas. Algunos episodios nos la harán comprender, ya que se miraban estos signos como un verdadero juicio de Dios.[2]

1. I Cor., XII, 8-10, 28-30; Rom., XII, 6-8; Eph., IV, 11. Sobre estos dones, véase F. Prat, *Théologie de saint Paul*, I[7], pp. 498-503, 1920.

2. En el comienzo de las Iglesias particulares, en otras épocas, se produjeron movimientos espirituales de este género, los cuales nos suministran la analogía menos imperfecta de la vida carismática del cristianismo antiguo. El ejemplo más interesante es tal vez el de la conversión del país de Gales, de Irlanda y de una parte de los bárbaros hasta entonces paganos, o semipaganos de Inglaterra y de Europa continental, por los santos bretones del siglo VI: Patricio, Gildas, Aidán, y los monjes de Iona, David, Columbiano, etcétera. Véase, más arriba, con las obras excelentes de Dom L. Gougaud, *Les Chretiens celtiques* (París, 1911), *Dévotions et Pratiques ascétiques du Moyen Age* (París, 1925), el estudio del resurgimiento espiritual, cuyo ins-

El diácono Felipe, en el curso de una misión señalada por numerosos prodigios, había convertido y bautizado un número importante de samaritanos, incluso el famoso mago Simón, "a quien todo el mundo se confiaba, pequeños y grandes, diciendo: ¡Aquí está la potencia de Dios, la Grande!" Lo que, sabiéndolo los Doce, decidieron enviar allá a Pedro y Juan, para que los neófitos "recibiesen el Espíritu Santo. Porque todavía no había descendido sobre ninguno de ellos", y así el paso a la fe cristiana de estos semipaganos "no había tenido aún sanción divina"[1]. Pero la intervención de los dos apóstoles y la imposición de sus manos, provocan a la par que la confirmación en su fe, tal efusión espiritual, que Simón de Samaria, todavía encalabrinado en sus quimeras, trata de obtener con dinero un poder semejante. Es necesario que Pedro le recuerde gravemente ideas menos groseras. Poco después de esto, son paganos en la persona del centurión Cornelio y de su familia, los que reciben, aun antes del bautismo, con gran admiración de todos, sin exceptuar a Pedro, carismas en abundandancia. Hablan diversas lenguas y son llenos del Espíritu Santo. Por esta garantía divina es por la que Pedro, el jefe de los apóstoles, por dos veces justificará la entrada de los gentiles en la Iglesia de Dios, sin adhesión previa a la Ley de Moisés.

Interrogado por los judaizantes, Pedro refiere su aventura. En casa de Cornelio, en Cesarea marítima, concluyó él, "cuando yo comenzaba a hablar, el Espíritu Santo cayó sobre ellos como sobre nosotros al principio. Y yo me acordé de las palabras del Señor cuando decía: *Juan ha bautizado*

trumento fueron estos santos, en Santiago Chevalier, *Essai sur la Formation de la nationalité et les Réveils religieux au Pays de Galles, des origines à fin du* VIe, *siècle*, pp. 378-434 (Lión y París, 1923). "El soplo del Espíritu anima cuanto hacen estos hombres. Su poder resplandece en ellos por los milagros que obran: la naturaleza entera obedece a su imperio... A esta comunicación del Espíritu deben sus dones proféticos y los privilegios espirituales de que gozan... Ellos lo saben. Y esta es la razón por la cual no miran este mensaje (del Evangelio) como un bien propio, sino como un bien del cual no son más que simples depositarios: se lo transmiten del uno a otro, a semejanza de los antiuos portadores del fuego sagrado... Así se eslabona una sólida cadena de experiencias religiosas, así se establece una tradición ininterrumpida de vocaciones apostólicas que hace que la acción del Espíritu se perpetúe en el tiempo"; pp. 403, 406. Convendría citar aquí lo que se ha dicho del apostolado itinerante, guiado por la inspiración.

1. Esta excelente fórmula la tomo de E. Jacquier, *Les Actes des Apotres*, pp. 254-267, 1926, sobre todo, el episodio, y añádanse las memorias de L. Cerfaux sobre la gnosis simoniana, en *RSR*, tt. XVI, XVII, 1926-1927.

*en el agua, vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo.* Si, pues, Dios ha concedido a ellos el mismo don que a nosotros que hemos creído en el Señor Jesús, ¿quién era yo para estorbar a Dios?" Oyendo esto se apaciguaron y dieron gloria a Dios diciendo: "¡Con que entonces, también ha dado Dios a los gentiles la penitencia para la vida" eterna! Más tarde, cuando se trata de poner mácula en los apóstoles de los incircuncisos, Bernabé y Pablo, "surgiendo entre ellos una gran disputa", es también Pedro el que se levanta y toma la palabra para convalidar el mismo argumento: "Hermanos, vosotros sabéis que desde los días antiguos Dios ha escogido entre nosotros, para que los gentiles oyesen de mis labios la palabra del Evangelio y creyesen. Pero Dios, que conoce los corazones, ha dado testimonio en favor de ellos otorgándoles el Espíritu Santo igual que a nosotros. Y no ha hecho diferencia alguna entre ellos y nosotros, purificando su corazón por la fe". Santiago salió en defensa de Pedro, apoyando su tesis con argumentos de las Escrituras proféticas; pero el signo decisivo que autoriza todo lo demás es la efusión carismática.

No es que ella santifique por sí misma, a la manera de un sacramento, no es ésta su misión, sobre todo cuando se trata de estos dones llamativos, menores, destinados a despertar, y en cierta manera forzar la atención de los infieles, como el don de lenguas.[1] S. Pablo compara con ella, para fijar sobre éstos los deseos de sus neófitos, "los carismas más grandes",[2] como el apostolado y la gracia profética que permite ver en los corazones y conduce a los testigos a reconocer que Dios está allí. Tales también los dones de enseñar, interpretar, curar; el de "lenguas" no viene más que en último lugar: y aun su empleo en las reuniones está severamente inspeccionado, vigilado en todos, prohibido en las mujeres.[3] Por encima de todos los carismas, aun los más preciosos, S. Pablo exalta como camino incomparablemente más elevado el de la caridad,[4] aquí sobre todo, como parece por el contexto, el de la dilección fraterna, fuera

1. I Cor., XIV, 22.
2. Ζηλοῦτε δέ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα, I Cor., XII, 31.
3. I Cor., XII, 28 y sig.; XIV, 26-40.
4. I Cor., XII, 31*b*-XIII, 4.

de la cual los más admirables dones, ciencia intuitiva de lo divino, fe que hace milagros, entregamiento de lo suyo y de sí mismo, no sirven para nada al que los posee. Así se jerarquiza el doble organismo espiritual, el de los signos milagrosos, destinado a ser intermitente y el de las virtudes interiores que no pasará, sin sacrificar a ninguno de ellos ni permitirles un uso indebido.

Tales fueron, a lo que podemos reconstituir nosotros, las principales, si no las solas razones, que indujeron a los más antiguos discípulos de Jesús a tributarle el homenaje supremo de la adoración. Tales fueron las garantías divinas que protegieron a sus ojos un paso de tanta transcendencia. Los primeros actos de esta religión, realizados bajo la moción del Espíritu divino, se organizaron muy pronto en un culto ordenado, en el cual, la conmemoración del Señor, la oración en común y la fracción del pan fueron los elementos generadores. El servicio de las sinagogas que, en toda la Dispersión, y hasta en Palestina y en el mismo Jerusalén[1] agrupaba en comunidades espirituales a israelitas del mismo origen o de afinidades similares, fué manifiestamente la cuna de la liturgia cristiana. Y como este servicio no suplantaba el culto público del Templo, se explica fácilmente el que las primeras Iglesias, en particular la de Jerusalén, no experimentaran al principio la impresión de un éxodo, o de un divorcio con el judaísmo oficial. Nada de esto. Los primeros cristianos se muestran asiduos en el Templo, donde su nueva fe encuentra ocasión de renovar su piedad judía.[2]

Fué muy lentamente, y bajo la presión de una necesidad —la iniciativa vino de la Sinagoga, cuyos jefes parecen haber advertido antes que los apóstoles mismos la incompatibilidad creciente de las dos religiones—, cómo la autonomía cristiana llegó a ser dolorosa y laboriosamente un hecho consumado. La dualidad, por parcial que fuera, pasó inadvertida a los comienzos: pues las razones profundas que llevaron a los discípulos de Jesús a adorar a su Señor y, por tanto, a seguir su propio camino, están enraizadas en

1. Véase el comentario de Strack y Billerbeck sobre Act., VI, 9, *KTM*, t. II, pp. 661-665. Sobre las relaciones de las ceremonias judías con las más antiguas liturgias cristianas, véase W. O. E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy* (Oxford, 1925).
2. Act., II, 46; III, 1 y sig.; V, 12 y 42, etc.

los estratos judíos más auténticos, y por esto procedieron ellos a la vez con suavidad y fortaleza. ¡Sería una fantasía muy extraña el suponer a fieles israelitas, siempre alerta contra toda infiltración pagana, y aun toda anexión, hasta el extremo de no concebir que se pudiera llegar a ser cristiano sin pasar por la puerta de la Ley, y sin amamantarse a los pechos de la fe antigua, aplicando a Jesús los procedimientos de la apoteosis! Su solo pensamiento hubiera horrorizado a estos monoteístas intransigentes: "Al César lo que es del César, pero a Dios lo que es de Dios".

En cambio, la invocación del nombre de Jesús no resta nada a la gloria incomunicable de Jahvé; porque Jesús, el Hijo único y amado, tiene todo lo que es y todo lo que posee, del Padre que está en los cielos. Esta invocación no degrada ni desdobla lo que debe permanecer único y fijar, con exclusión de toda grandeza creada, la sola alabanza perfecta. Revelado y autorizado por el espíritu, Cristo es el mediador indispensable para ir al Padre; es el Señor que salva, reconciliando con Dios por la dignidad infinita de su intercesión. Las fórmulas que expresaron más tarde estas modalidades delicadas y distinguieron términos personales en la unidad de la naturaleza divina no existen todavía; pero las realidades concretas de fe, amor y piedad ya están presentes. Las actitudes interiores y exteriores que estas fórmulas harán explícitas a su tiempo, ya se esbozan o comienzan a afirmarse.

Al igual que los dogmas católicos, los gestos de los santos que se llamarán mañana Ignacio de Antioquía o Ireneo de Lión, Agustín y Benito, Francisco de Asís y Vicente de Paúl, están ya preformados en los discípulos de la primera hora. Los más persuasivos testigos de la supremacía de lo espiritual, del desprendimiento por amor y del servicio desinteresado de sus hermanos, en este mundo carnal, ¿qué harán más que Esteban, Bernabé, Pedro, Juan, y aquellos humildes que no formaban "más que un corazón y un alma? Pues ninguno llamaba suyo a lo que poseía, estando todo en común... Los que tenían tierras o casas las vendían y traían el importe, poniéndolo luego a los pies de los apóstoles: se repartía a cada uno según sus necesidades".[1] Esta su-

1. Act., IV, 32, 34 y 35.

bida de savia heroica se fijará en seguida en ciertas ramas del gran árbol cristiano; estas actividades un poco confusas se ordenarán bajo la presión de otros deberes: pero ya están allí, nutriendo virtudes que no han sido superadas. Un pensador escribe: "Ningún origen es bello. La verdadera hermosura está en el término de las cosas".[1] Esto es una atestación llena de verdad humana; pero aquí hay algo superior a lo humano. El origen de la religión de Jesús, en su diseño y en su realidad, en su tallo, en sus primeras flores y en su fruto, es divinamente hermoso.

## 2. La religión de Jesús a mediados del primer siglo

Las cartas de S. Pablo escritas en los años postreros de Claudio (41-54) y en los primeros de Nerón (55-67), nos trasladan a unos tiempos fecundos en turbulencias y llenos de fermentación religiosa. Entre los indicios de aquel estado de cosas descubiertos más recientemente, basta señalar la ornamentación y el estado de la basílica, probablemente pitagórica, exhumada en el 1917 cerca de la Puerta Mayor, en Roma, y las providencias del emperador Claudio respecto a los judíos de Alejandría.[2]

Las mismas epístolas son tan ricas en pormenores auténticos y la personalidad que revelan es tan original y vigorosa, que es difícil hacer justicia a ésta y explotar aquéllos sin arriesgarse a falsear la perspectiva de la cristiandad de entonces. Se siente la tentación de no ver allí más que al gran apóstol de los gentiles y de resumir toda la vida de las Iglesias en la suya, no dejando subsistir fuera del campo directo de su influencia más que un lote mezquino de judaizantes rezagados, dirigidos por Santiago de Jerusalén. Pero esto sería una visión muy inexacta; no hay necesidad de recor-

1. C. Maurras, *Anthinea*, p. 218 (París, 1912).
2. H. Idris Bell, *Jews and Christians in Egypt, The Jewish Troubles in Alexandria,* etc. (Londres, 1924). Entre las copiosas publicaciones provocadas por esta obra, se destaca el artículo de A. de Alès, *Les Juifs d'Alexandrie et l'empereur Claude*, en *Etudes,* t. CLXXXII, pp. 692-701, 1925, que contiene una elègante traducción de las mismas piezas. Sobre la Basílica de la Puerta Mayor, véase la brillante exposición de J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure. Etudes Romaines,* I (París, 1927).

darlo. Jamás el Apóstol pretendió para sí esta misión exclusiva y embarazosa: y si la hubiera pretendido, las circunstancias se hubieran encargado de demostrarle que no podía atender a todos. Una nueva causa de errores, menos excusable, está originada por la invasión —dichosa bajo otros aspectos— de la exégesis paulina y cristiana, hacia el principio de este siglo, por una legión especial de filólogos clásicos. Estos han pretendido presentarnos un Pablo identificado con el helenismo de su tiempo y como un anejo de él, que se ocupa en trasladar en gran escala al cristianismo, que se suponía entonces amorfo y sin defensa, ciertas concepciones del antiguo paganismo. Estos excesos deplorables, sostenidos por una ciencia habilidosa, están en vías de sucumbir a su propia flaqueza. Pero los cuadros deslumbrantes en que los críticos han acogido algunas de sus ideas no dejan de influir todavía sobre muchos espíritus. He aquí unas cuantas pinceladas que tomamos de Alfredo Loisy. Por ellas se ve a qué deformación de la historia puede arrastrar la obsesión de una tesis nueva a un historiador impresionable, no obstante su información excepcional.[1]

1. A. Loisy, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, pp. 239, 247 y sig. (París, 1919); 286. Estas fórmulas y las de Reitzenstein, G. P. Wetter, etcétera, han encontrado su camino en la obra, por otro lado tan personal, de Roberto Will, *Le Culte*, I, libro II,—B, p. 117 y sig. (Estrasburgo y París, año 1925).

Habrá que distinguir los tiempos y tener presente que aquí tratamos de los orígenes primeros del culto cristiano, en el curso de los cuales las influencias apostólicas son todopoderosas, y las Iglesias, en gran parte, compuestas de neófitos que ya anteriormente "temían a Dios", con una proporción apreciable de israelitas (sobre las Iglesias de Asia, véase, más abajo, lo que se dice del Apocalipsis, p. 641). Luego, se hacen sentir ya más las influencias de parte de la gentilidad: sea que se trate de concepciones religiosas, como "el sacrificio espiritual" depurado, la λογικὴ θυσία ya señalada, en términos equivalentes, por S. Pedro, λογικὸν... γάλα, I Pt., II, 2, y, por S. Pablo, λογικὴ λατρεία, Rom., XII, 1, pero recalcada insistentemente por los apologistas, a propósito de la eucaristía: Dom O. Cassel, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, IV, pp. 37-47 (Munster, 1925), sea que se trate de gestos, tales como la orientación, el saludo al sol naciente, etc. A partir del siglo II, han sido aceptados, y aun tal vez consagrados por el uso eclesiástico, estos rasgos, "alguno de los cuales es la expresión muy natural del sentimiento religioso y se encuentran en todas partes: tal la inclinación de cabeza, la costumbre de elevar las manos al cielo, cuando se ora, etc." (J. Lebreton); y los otros, susceptibles de una interpretación cristiana: el silencio litúrgico, la orientación de las sepulturas, la fecha de ciertas fiestas. Los Padres se vieron, a menudo, obligados a protestar y recordar los principios, ante el peligro de reminiscencias o reviviscencias paganas que ello entrañaba; pero estos instintos, hábitos y tradiciones han parecido aptos para ser bautizados y santificados.

Esta adaptación delicada y prodigiosamente interesante empieza a ser mejor conocida, gracias a los trabajos de J. Doelger, especialmente *Sol* [illegible]

El Dios universal (de S. Pablo) que toma sus elegidos de todas las familias humanas, como los dioses de los misterios, ha regulado también su salvación por el tipo común de los misterios paganos. Un personaje se encarga de realizarla. Porque el Cristo de S. Pablo no es ya el de la comunidad primitiva..., tal es la teoría de la salud que Pablo ha imaginado. Esta no tiene más consistencia que un mito, siendo uno de tantos... Es el mito pagano del Dios inmolado como en el mito de Dionisos... Pablo no sólo entró en el cristianismo como en un misterio... vivió en el cristianismo como en un misterio. Por ejemplo, en la cena primitiva, "fórmula de acción de gracias y fracción del pan", el Apóstol introduce la noción de Cristo muerto y resucitado: así es como el corazón de Osiris estaba en todos los sacrificios y la cena de Mitra conmemoraba un banquete que se juzgaba que el dios había celebrado fraternalmente con el Sol. En la imaginación ardiente del Apóstol, la comida del Señor se asimila a Cristo crucificado para eliminar la culpa, el vino de la copa se identifica con la sangre derramada para la salvación de los bres. Pero, cuanto más le maravillan estos símbolos que percibe, menos se atribuye su paternidad, y espontáneamente, ante su espíritu visionario, se forma la representación de Cristo instituyendo, la víspera de su muerte, la cena eucarística, y definiéndola en el sentido en que Pablo la quiere entender.

Estos sugerimientos, estas asimilaciones e invenciones —de cualquier modo y a cualquier coste que el autor intente en seguida matizarlos[1]— nos obligan a recordar algunos puntos esenciales cuya negligencia expone a enojosos errores. El primero es que Pablo, "judío de raza y no de los pecadores de la gentilidad",[2] Pablo, "circuncidado al octavo día, de la raza de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo, hijo de hebreos; en lo tocante a la Ley, fariseo; en lo concerniente al celo, perseguidor de la Iglesia; sin reproche,[3] respecto de la justicia legal", Pablo no ha renegado nunca

*lutis*" (Munster en W., 1926), y a los de los benedictinos de la escuela de María Laach: véase, en particular, *Mysterium, Gesammelte Arbeiten Laacher Moenche* (Munster, 1926).

1. En la misma obra, p. 368, el autor reconoce que "los judíos convertidos" a cuyo evangelio Pablo "se adhirió, aunque interpretándolo a su manera... daban a la muerte de Cristo una significación en orden a la salvación de los hombres". La doctrina capital de la muerte redentora existía, pues, en la cristiandad antigua, ya antes de S. Pablo. Y, por lo mismo no cabe hacer derivar de los misterios "el mito pagano del Dios inmolado". Luego, el identificar a la celebración de la eucaristía la sangre de Jesus, derramada para la salvación de los hombres, puede tener un origen distinto "de la imaginación ardiente del apóstol".

2. Gal., II, 15.

3. Philip., III, 5 y 6.

de su origen y continúa considerándose profundamente judío. La manera cómo él exalta el misterio cristiano y en este misterio "su evangelio" peculiar, confirma espléndidamente esta verdad. ¡Que el camino de la salud se haya abierto anchurosamente a los gentiles, que haya cesado el privilegio de Israel, es para Pablo objeto de admiración, pero, ante todo, de sorpresa infinita! Recuérdense, además, los trazos flameantes de la epístola a los Romanos: "Os digo la verdad en Cristo, y no miento; mi conciencia me lo atestigua en el Espíritu Santo. Tengo una tristeza pungente y una pena que me atormenta el corazón sin descanso. Yo desearía ser anatema, separado de Cristo por mis hermanos, mis parientes según la carne, los israelitas; de quienes es la adopción filial y la gloria y las alianzas y el otorgamiento de la Ley y el culto y las promesas; de ellos, los Padres, y de ellos el Cristo según la carne, el que es por encima de todo Dios bendito en los siglos, amén."[1] Y más adelante: "¿Dios ha repudiado a su pueblo? ¡Jamás! Porque yo también soy israelita, de la raza de Abrahán, de la tribu de Benjamín: Dios no ha rechazado al pueblo en quien había puesto sus ojos... Si su pobreza puede constituir la riqueza de los gentiles, ¿qué será su plenitud?"[2] Estos son los manantiales y las raíces de la sensibilidad paulina. Toda su obra es hija, aunque emancipada y transformada por el espíritu nuevo, de la cultura bíblica. Aquí no se menciona para nada a Osiris, ni a Dionisos ni a Mitra; aparte de que no hay señales de que estos últimos misterios hubieran penetrado aún en el Imperio cuando Pablo escribía.

Pero si es un error pernicioso arrancar al Apóstol de su raza y separarlo de la formación que en ella recibiera, peor es representarlo como independiente del cristianismo más antiguo, anterior de su entrada en la Iglesia, o contemporáneo de sus propios trabajos. Replicando a los filólogos intemperantes, en que se inspira para esto A. Loisy, Alberto Schweitzer escribía desde el 1911: "En la hipótesis de Dieterich y de Reitzenstein, el paulinismo se habría de separar del cristianismo primitivo y adjudicarse a la teología griega. Pero lo verdadero es lo contrario. Con el

1. Rom., IX, 1-5.
2. Ibid., 1 y sig.

primero está en íntima unión, mientras que no aparece por ninguna parte su unión con la segunda. Teólogo profesional e historiador de religiones, cualquiera que presente la doctrina del Apóstol de los gentiles, en cualquier forma, como una helenización del Evangelio, ha caído en el radicalismo de los ultras de la escuela de Tubinga."[1] Ya hemos citado, quizá con demasiada frecuencia, algunos textos que prueban los hechos indicados por Schweitzer.

> Ahora bien, que sea yo o que sean ellos (los Doce),
> así lo predicamos nosotros y así lo habéis creído vosotros.[2]

...Yo les exponía (a los jefes de la Iglesia de Jerusalén: nombrará luego a Santiago, Padro y Juan) el Evangelio que predicó a los gentiles: yo lo exponía en particular a los que eran más reputados, para no cansarme y correr en vano.[3]

Los corintios no debían hipotecarse a un hombre en particular, aunque fuera Pedro o Apolo: "¿Quién es Apolo y qué es Pablo?" Siervos, por cuya mediación habéis creído vosotros...

Así que nadie se glorifique en los hombres, porque todo es vuestro,
sea Pablo, sea Apolo, sea Pedro,
y el mundo y la vida y la muerte
y las cosas presentes y las futuras.
Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios.[4]

Más instructivas que sus palabras, con ser tan claras, son las relaciones de Pablo con la Iglesia de Roma. Cuando escribe a los romanos, él no los ha visto jamás y no les habla como maestro.[5] pero sabe que "su fe es célebre en todo el universo" y esta fe es la misma que él, Pablo, tiene como la raíz de la salvación, quiere "consolarse con ellos por esta fe que les es común".[6] A lo largo de toda esta vasta exposición, la más didáctica del *Corpus* paulino, el Apóstol trata del misterio cristiano considerado en su partes esenciales:

1. Alb. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung,* pp. 179 y 180 (Tubinga, 1911).
2. I Cor., XV, 11.
3. Gal., II, 2.
4. I Cor., III, 5, 21-23.
5. Rom., XV, 15.
6. Rom., I, 12.

la Encarnación, la Redención, la cuestión judía y pagana, la actitud que se debe observar respecto de la autoridad civil, de la idolatría, etc.

Y habla como de magnitudes perfectamente conocidas de sus lectores, objeto de creencias que comparten con él. Precave a los romanos contra los sembradores de cizaña que irán a "dogmatizar cosas distintas de la formación catequética que han recibido".[1] ¿A quién se le hará creer que su Cristo era diferente del en que creían sus corresponsales; o que éstos celebraban una Eucaristía diferente de aquella que el "espíritu visionario" de Pablo habría concebido según el modelo de los misterios paganos? Esto son puras fantasías.

Y no se replique que Pablo se había engañado sobre el estado de espíritu de los romanos, juzgándolos conforme a sus propias ideas y deseos; pues innumerables lazos los unían: sus antiguos y fieles colaboradores Aquila y Priscila, en cuyo taller él trabajó al llegar a Corinto, están ahora en Roma. En Roma, "su querido Epeneto, primicias del Asia" sus "aliados y compañeros de prisión, Andrónico y Junias, honrados entre los apóstoles, cristianos antes que él". En Roma "su caro Ampliato... su colaborador Urbano y su querido Staquis, su pariente Herodión y la estimada Pérside... Rufo, el elegido del Señor y su madre que también es la mía; Asíncrito, Flegonte, Hermes, Patrobas, Hermas;... y los de la casa de Aristóbulo y los de la casa de Narciso, los cristianos se entiende". Y he aquí cerca de Pablo, discípulos que envían sus encomiendas a los hermanos de Roma: Timoteo, Lucio, Sosipatro y el escritor de la carta, Tercio, y Cayo, el huésped de Pablo, con toda su familia, Erasto y Cuarto..."[2] En este pequeño mundo de fieles reclutado en el judaísmo y la gentilidad por partes que tienden a igualarse, todos se conocen y se aman: las relaciones personales son constantes. Lo son con la Iglesia-madre de Jerusalén, para la cual Pablo no cesa de pedir y a la cual va en breve a encaminarse él en persona. Pedro y la mayor parte de los Doce viven, venerados de todos; y a veces antepuestos a Pablo, en esta Iglesia de Corinto, de

1. Rom., XVI, 17.
2. Ibid., XVI, *passim*.

la cual, sin embargo, es él "el único Padre". Viven los "hermanos del Señor" y Santiago de Jerusalén y estos testigos de la resurrección —varios centenares— a que remite el Apóstol.

Judío de raza, pero también por instinto y afecto, Pablo ha llegado a ser cristiano por un gran prodigio: primero perseguidor de la Iglesia, ahora se adhiere a ella tanto más cuanto más consciente es de su unidad, jerarquizada en la diversidad de funciones y de ministerios bajo una sola cabeza: Cristo. Hacer de él el creador o el transformador del cristianismo antiguo será un craso error: "Pablo, decía el viejo Augusto Sabatier, era apóstol antes de ser teólogo. La necesidad de conservar era en él más imperiosa que la de innovar. Su Evangelio era, ante todo, un mensaje que había recibido, que debía transmitir y debía defender."[1]

Después de esto, no habrá dificultad en reconocer que San Pablo ha podido y debido conocer los movimientos religiosos que borboteaban en el paganismo de su tiempo; él debió de tenerlos en cuenta. Una cierta helenización de su pensamiento y de su vocabulario es, por consiguiente, probable; si nosotros nos inclinamos a restringirla no es porque sea de antemano inverosímil o inaceptable.[2] Es cierto que Taso era un centro de cultura helenística, y que algo se debía pegar, merced a la lengua y a las relaciones inevitables, no obstante las más severas precauciones de la familia, a un joven admirablemente despierto y bien dotado.[3] El fin perseguido por el Apóstol y su atrevido programa "yo me

1. *L'Apotre Paul*[3], p. 286.

2. Es, por otra parte, cosa manifiesta y confirmada por la práctica eclesiástica, en países de misión, que, gestos, fórmulas, usos aceptables y que no entrañarían peligro alguno en una cristiandad adulta, una vez completada la separación del paganismo, no pueden tolerarse mientras exista el riesgo de ser entendidos en sentido supersticioso o idolátrico. Los términos mismos de las definiciones dogmáticas han pasado por esta prueba: πρόσωπον, *persona*, han sido tenidos como sospechosos y hasta prohibidos alguna vez, antes de convertirse en normas de ortodoxia, una vez depurada y netamente fijada su significación.

3. Sobre estas precauciones, hemos sido instruídos, de primera mano, por el pequeño tratado de la Mischna, titulado *'Aboda Zara,* el cual discute y resuelve los incesantes casos de conciencia que se presentan al judío ortodoxo que vive en un ambiente impregnado de espíritu y de práctica idolatricos. Ha hecho de él una excelente edición, con notas, W. A. L. Elmslie, en *TS* de Carmbridge, VIII, 2, *The Mischna on Idolatry, 'Aboda Zara* (Cambridge, 1911). El acopio de tradiciones y decisiones, en él reunidas, hacia el año 200 de nuestra era, se refiere al judaísmo contemporáneo de la época apostólica o subapostólica, según Is. Abrahams, *Cambridge Biblical Essays,* pp. 184, 185.

debo a griegos y a bárbaros, a sabios y a ignorantes", debía de inclinarlo en el mismo sentido.

Así decía:

En verdad que estando libre de todos, de todos me he hecho siervo para ganar más almas.

Y así con los judíos he vivido como judío, para ganar a los judíos;

con los sujetos a la Ley como si yo estuviese sujeto a la Ley (con no estar yo sujeto a ella) por ganar a los que a la Ley vivían sujetos; así como con los que no estaban sujetos a la Ley, como si yo tampoco lo estuviera (aunque tenía yo una ley con respecto a Dios, teniendo la de Jesucristo) a trueque de ganar a los que vivían sin ley.

Híceme flaco con los flacos, por ganar a los flacos. Híceme todo para todos, por salvar al menos a algunos.[1]

Esta libertad de espíritu y de interés apasionado por acudir al terreno más favorable para cada uno y ganarlo, parecen, por lo que hace a relaciones con el paganismo de su tiempo, haberse restringido en Pablo, por una repugnancia hereditaria hacia todo lo que olía a "culto de demonios" abominable para todo judío, y cuyas manifestaciones exteriores estaban atenuadas por su vida de dispersión, pero sin que el sentimiento interior se debilitase. "Para él no hay belleza en los ídolos, dice del judío ejemplar un gran poeta formado por la Bíblia, no hay interés alguno en Satán, no hay existencia alguna en lo que no es."[2] De este horror da testimonio el pasaje de una carta del Apóstol a los mismos correspondientes, a los corintios:

No queráis unciros en yugo con los infieles.
Porque ¿qué tiene que ver la justicia con la iniquidad?
¿Y qué compañía puede haber entre la luz y las tinieblas?
¿O qué concordia entre Cristo y Belial?
¿O qué parte tiene el fiel con el infiel?
¿O qué consonancia entre el templo de Dios y los ídolos?

1. I Cor., IX, 19-22. Puede verse el comentario de Juan Weiss, *Der erste Korintherbrief*[10], pp. 243-246, 1925.

2. Pablo Claudel, *Cinq grandes Odes*[4], p. 107 (París, 1913). Puede verse también, sobre esto, la *Anthologie Juive*[7], de Ed. Fleg, I, p. 258 y sig. (París, 1923).

Porque vosotros sois templo de Dios vivo
según aquello que dice Dios:
*Habitaré dentro de ellos y en medio de ellos andaré, y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo.*[1]

"La prohibición en general, observa F. Prat: es el espíritu del paganismo el que se debe huir en todo."[2] Pero naturalmente el primero tenido en cuenta es el dominio religioso: la antítesis entre el templo santificado por la presencia de Dios, que son los cristianos, y los ídolos, por los que se deben entender necesariamente los dioses del paganismo,[3] es muy característica. "Esta frase pone de relieve el exclusivismo del culto cristiano: puede uno iniciarse en los misterios de Osiris y en los de Dionisos, pero no en los de Cristo y en los de Dionisos."[4]

A esta repugnancia innata se añadía en el Apóstol, respecto de las religiones con misterios, una ausencia de curiosidad provinente de su convicción profunda de que todo lo que ellos podían prometer, y en vano, se encontraba en realidad en Cristo Jesús, toda vez que en él "habitaba" la plenitud de la divinidad.[5] ¿A qué buscar en las cisternas cenagosas y quebradas el agua que una fuente límpida asegura a todos los que se "revisten de Cristo"?

La sola palabra plenitud (*pleroma*) empleada por San Pablo en este sentido, nos advierte, sin embargo, que el discípulo de Jesús no teme emplear algunas expresiones tomadas de los cultos ambientes. Lo contrario sería inverosímil: entonces no era posible esquivar aquellos términos, si quería hacerse entender y sobre todo si quería que lo escucharan, como ahora es imposible evitar los de la vida, evolución, mística, experiencia religiosa, etc. Y puesto que el Apóstol no rehuía en manera alguna lo que nosotros llamaríamos la actualidad, tomando a la lengua del sport y del estadio un número respetable de palabras técnicas y una coloración particular de un vocabulario ascético, sería posible no encontrar

1. II Cor., VI, 14-16.
2. *Théologie de saint Paul,* II[6], p. 48, nota I, 1923.
3. Act., VII, 41; XV, 20; Rom., II, 22; Jo., V, 21; Apoc., IX, 20.
4. Hans Windisch, *Der zweite Korintherbrief,* p. 215.
5. Col., I, 19; II, 9; y F. Prat, *Théologie de saint Paul,* I[7], pp. 352-358, 1920.

en él huella del lenguaje empleado en el paganismo de su tiempo? Un pasaje característico en este orden, retenido como tal por Reitzenstein, figura al comienzo de la primera carta a los Corintios. Después de haber recordado a sus neófitos que él desde el principio no ha querido saber cerca de ellos otra cosa que Jesucristo y éste crucificado, continúa el Apóstol:

Yo estuve con vosotros, con flaqueza, temor y con mucho temblor; y mi discurso y mi predicación no consistió en palabras de sabiduría humana para persuadiros, sino en la manifestación del Espíritu y de la fuerza, para que vuestra fe no se funde en la sabiduría de los hombres, sino en la virtud de Dios.

Así nosotros hablamos sabiduría con los perfectos,
pero no sabiduría de este siglo, y de los príncipes de este siglo que están [descalificados,
pero hablamos sabiduría en el misterio,
la sabiduría oculta que Dios ha predestinado antes de los siglos [para gloria nuestra,
y que ninguno de los príncipes de este siglo ha conocido;
(porque si la hubieran conocido no hubieran crucificado al Señor de la gloria). Pero como está escrito:

*Lo que el ojo no vió ni el cído oyó,*
y lo que no ha subido al corazón humano
*es lo que Dios ha preparado a los que le aman.*

A nosotros, en verdad, Dios lo ha revelado por el espíritu, porque el Espíritu lo escruta todo hasta las profundidades de Dios.[1]

El colorido de esta hermosa página es místico del todo: ella contiene principalmente expresiones usadas en un sentido preciso por las religiones iniciáticas y más en boga aún en las logias sincretistas, ulteriormente calificadas de gnósticas. Pero la lista de estas expresiones aun se tiene que revisar: nosotros aguardamos todavía un texto que permita asimilar los cristianos "perfectos", es decir, plenamente espirituales e instruídos, con los "iniciados" en sentido técnico. Lo que hay es que S. Pablo trata aquí de esa parte elevada de la enseñanza religiosa no está revelada o no se revela

1. I Cor., II, 3-10.

sino a los más aventajados. Se trata, con efecto, del núcleo más oculto del designio providencial: el Apóstol lo opone a los secretos y procedimientos de la sabiduría humana y a los patronos de ésta "los príncipes de este mundo", esto es, claramente, los demonios.[1] Estos espíritus de malicia, aunque sospecharon desde el principio y denunciaron[2] en Jesús claramente, el Hijo de Dios, erraron el camino. Su misma astucia los engañó: no comprendieron nada del misterio de Dios y de la paradoja de la cruz. La gloria eterna del Hijo del Hombre y la redención han surgido de la muerte misma, ignominiosa y cruel que le infligieron sus enemigos, por inspiración de los demonios. Si ellos hubieran sido más sabios hubieran evitado empujar a este desenlace, una inmolación que había de derribar su imperio. Este misterio, con sus corolarios de salud abierta en adelante a todos y de la vida nueva modelada en la imagen de Cristo resucitado, es el que Dios revela a sus amigos. En los antiguos tiempos estaba sepultado en las profundidades divinas que sólo el Espíritu de Dios puede penetrar y escrutar enteramente.

Cuanto a las fuentes de enseñanza espiritual aludidas aquí y en otras partes, hay que ir a buscarlas en la Biblia y las creencias judaicas de esta época, al menos en aquellas que Jesús había hecho suyas. La concepción fundamental de espíritu, contrapuesto a la carne, y aquella casi sinónima, de Sabiduría divina opuesta a la humana, tienen su origen en el Génesis y su desarrollo en los libros proféticos y sapienciales. Es divertido ver a Reitzenstein reivindicar, como características de los cultos helénicos con misterios, las manifestaciones del Espíritu y de la fuerza que acompañaban a la predicación apostólica,[3] cuando los profetas de Israel, copiosamente citados por S. Pablo, los Hechos y todos los

1. La única razón de duda es la opinión contraria de los Padres griegos. S. Juan Crisóstomo ve en estos "príncipes del mundo" los que gozan de honores y ocupan cargos, y creen que su poder no tiene límites; y, asimismo, los filósofos y los retóricos. Teodoreto nombra a Anás y Caifás, a Pilatos y Herodes. Mas, esta opinión no puede sostenerse ante los paralelos sacados del uso judío antiguo, sobre todo del *Libro de Enoch* y de la *Ascensión de Isaías*. Esta última obra, elaborada, pero muy antigua, en sus capítulos IX y X (de origen cristiano, que data de los años 100 a 150 aproximadamente), contiene las analogías más sorprendentes. Véase la traducción de E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, pp. 177 y sig. y, 191 y sig., con las notas (París, 1909).

2. Τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας, Eph., VI, 12.

3. *Die Hellenistichen Mysterienreligionen*[2], p. 99.

antiguos escritos cristianos, habían predicho claramente y en los términos mismos repetidos por estos escritos, tal efusión espiritual y tales prodigios. Toda la literatura palestinense de aquella época les sirve de eco.[1] Y a este propósito es chocante recordar el elemental principio excelentemente formulado por un sabio historiador de religiones antiguas, que por cierto no siempre él ha aplicado: "Entre las grandes faltas de la investigación comparatista, que tanto priva hoy, y cada vez con más alardes de seguridad, observa Alberto Dieterich, se debe señalar el hecho de dejar inobservado —esto es, ignorado y olvidado— lo que está naturalmente próximo, mientras que se va a explorar lo que está lejos, y a entresacar de allí, por los métodos más rebuscados, analogías que frecuentemente son invisibles a la mirada no prevenida."[2]

Para guiarnos con seguridad en la interpretación de textos cristianos, los de S. Pablo señaladamente, escritos, ante todo, de circustancias, tenemos, por último, la naturaleza de los errores que se propone S. Pablo combatir: Dime lo que combates y te diré quién eres. Conviene, pues estudiar las derivaciones y peligros que amenazaba entonces concretamente, la integridad, o como decía el Apóstol, la virginidad de la fe, entre sus neófitos. Este estudio, muy delicado, no conduce siempre a resultados ciertos, pero las conclusiones que alcanza con seguridad son extremamente preciosas. ¿Cuál era el escollo que se debía temer entonces? ¿Una contaminación de la religión de Cristo por la de las divinidades orientales; acaso las objeciones y comparaciones sacadas de los mitos o de los cultos con iniciación? Jamás, a lo que parece; y esta omisión se explica perfectamente en una fecha en que, fuera de los misterios helénicos clasificados, como los de Eleusis o de Samotracia, los cultos de esta índole, por ejemplo de Isis y de Mitra, comenzaban apenas

1. Véase, sobre esto, W. L. Knox, el cual concede todavía mucho a Reitzenstein, *S. Paul and the Church of Jerusalem*, pp. 136-149 (Cambridge, 1925); H. Strack y Billerbeck, *KTM*, t. II, p. 615 y sig.; W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*[3], p. 394 y sig., 1926; A. Fridrichsen, *Le Problème du Miracle dans le Christianisme primitif*, pp. 36-40, 1925; y sobre todo J. Lebreton, *Origines*[6], pp. 342-378 y 381-386, 1927.

2. Alb. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*[2], ed. R. Wünsch, 1910. Alb. Schweitzer, del cual tomo esta cita, *Geschichte der paulinischen Forschung*, p. 152 (Tubinga, 1911), ha puesto muy de relieve este abuso en el asunto que nos ocupa.

a ser tolerados o conocidos en el Imperio. Cien años, o ciento cincuenta más tarde, aparecerá este peligro, y entonces la cuestión será planteada y mantenida a la orden del día; los apologistas cristianos S. Justino, S. Ireneo, Tertuliano y Clemente de Alejandría no nos lo permiten ignorar. Pero entre el 50 y el 70, el peligro estaba en otra parte: en el ambiente idolátrico y la liviandad de costumbres, por una parte, y por la otra, en las exigencias de los judaizantes. La reprobación de los cultos idolátricos, citada más arriba, es general y mira a la religión del pueblo: también es general la lección a propósito de las viandas ofrecidas en los templos:

Por esto, amados hermanos, guardaos de la idolatría. Yo hablo a personas avisadas; Juzgad vosotros mismos de lo que digo:

El cáliz de bendición que bendecimos,
¿no es una comunión de la sangre de Cristo?
El pan que partimos,
¿no es una comunión del cuerpo de Cristo?
Porque nosotros somos un solo pan, un solo cuerpo,
puesto que todos participamos de un mismo pan.

Ved al Israel según la carne. ¿Es que los que comen de la oblación no entran en comunión con el altar? ¿Mas qué digo? ¿Es acaso algo el ídolo? Pero lo que inmolan las gentes, *lo inmolan a los demonios y no a Dios*, ¡y yo no quiero veros entrar en comunión con los demonios!

No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios.
No podéis participar en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios,
¿O vamos acaso a provocar al Señor? ¿Somos por ventura más fuer-
[tes que El?[1]

En otros lugares, a los gálatas, a los filipenses, los enemigos denunciados son los malos pastores que quieren someter las ovejas del redil cristiano a un yugo carnal, restaurar sobre ellas el imperio de la ley, dejar a un lado o rechazar la cruz de Cristo. Estos son los que quieren retrotraer a los colosenses de las enseñanzas de una fe adulta, a los rudimentos, a los balbuceos, pudiéramos decir, de un formulario infantil, prácticas judaizantes, ascesis indiscretas y especula-

1. I Cor., x, 14-22.

ciones sobre el mundo de los espíritus. De estas mixturas extrañas ofrecen los apócrifos más de un ejemplo.

¿Cómo se presenta, pues, según los documentos leídos debidamente, la religión de Jesús entonces creída y practicada en las Iglesias? —Como una religión; esto es, un camino completo para ir a Dios, con la seguridad de hacérselo propicio, con medios para adorarle dignamente y servirle como corresponde. A la vez, como medio eficaz de salud, pues este segundo elemento, secundario en sí y subordinado, no deja de seguirse de la idea verdadera de religión; pues que sea ésta, con efecto, un comercio personal, de espíritu a espíritu, con el Dios ilimitado, es lo que los hombres religiosos han creído siempre; y esta verdad ha sido recordada recientemente, por cierto número de teólogos reformados, a sus correligionarios, ya que —los científicos sobre todo y los sabios— la tenían demasiado en olvido.[1] Si hago destacar el hecho, es para mostrar que, por encima de las mezquinas polémicas de escuela, va en esto todo el cristianismo y el porvenir de toda religión. Alrededor de la fuente apostólica, los filólogos liberales habían levantado una respetuosa pero tupida barrera de discusiones contenciosas; los comparatistas la ocultaron tras una nube de oropeles arrancados de todos los cultos y de todas las teosofías; pero ahora que nosotros nos hemos abierto, trabajosamente, una pista a través de estos obstáculos, podemos acercarnos al manantial.

Pablo y los apóstoles y los cristianos todos de entonces, venidos de la Sinagoga o de la gentilidad, creen en un solo Dios. Creen en él con todo su corazón, su espíritu y sus fuerzas: esto abre un abismo entre ellos y sus contemporáneos

1. Por ejemplo F. Heiler, *Das Gebet*[2] (Munich, 1920); *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung* (Munich, 1923); y sobre todo R. Otto, *Das Heilige,* numerosas ediciones y traducciones después de 1917.

He esbozado los aspectos principales de este movimiento en mis *Bulletins de Littérature* de la *RSR* de 1924 y 1926. Puédese medir el efecto producido por esta reacción del espíritu religioso en el interior del protestantismo liberal, por el libro tan característico de Fernando Ménégoz, *Le Problème de la Prière, Principes d'une revision de la méthode théologique,* pp. 1-204 (Estrasburgo y París, 1925). El flaco de los teólogos de la Reforma en esta lucha por la vida religiosa de sus hermanos (que no menos es lo que se ventila), está en el subjetivismo que ha pesado sobre el pensamiento protestante, visiblemente después de Rousseau, Kant y Schleiermacher, lógicamente después de Lutero. Un pensador, tan vigoroso como Ernesto Troeltsch, no ha conseguido romper el círculo mágico, a pesar de un esfuerzo digno de admiración; vease F. von Hügel, *Essays and Addresses on The Philosophie of Religion,* primera serie, pp. 144-194, Londres, 1924.

paganos, aun aquellos (todavía raros, pero luego lo serán menos, por emular al cristianismo) que se esfuerzan en reducir a la unidad lo divino esparcido en la naturaleza y en la historia. Pero esto es aún una construcción humana, un objeto fabricado, un ídolo. Para el cristiano el Dios único es una fe, y la clave de todo lo que existe:

...Sólo hay un Dios.
Porque aunque algunos se llamen dioses, ora en el cielo, ora en la tierra —y que así se cuentan muchos dioses y muchos señores—,
para nosotros, ciertamente, hay un solo Dios, el Padre,
del cual tienen el ser todas las cosas, y que nos ha hecho para él;
y un solo Señor, Jesucristo,
por el cual han sido hechas todas las cosas, y nosotros somos por él.[1]

Por esto los paganos (Pablo no temía devolverles la saeta arrojada por ellos contra los monoteístas, israelitas o cristianos, que rehusaban adorar indistintamente a los dioses de la Ciudad) están "sin esperanza y sin Dios en el mundo". ¿Ateos? — Sí, porque objetivamente los gentiles, y ante todo, aquellos de los cuales dependió la funesta desviación inicial, "son inexcusables, porque habiendo conocido a Dios, pues lo que hay de cognoscible en Dios, lo leen ellos en sí mismos... no le han honrado como Dios ni le han dado gracias... Y llamándose sabios, se han hecho insensatos y han cambiado la gloria de Dios incorruptible por la semejanza de una imagen de hombre corruptible".[2] Sigue enumerando los vicios que han nacido de este error. Se siente vibrar en esta página terrible el celo atávico y reconcentrado del judío contra todo lo que era idolatría. Y, al igual que los teólogos no hacen personalmente responsable a cada uno de los hombres que vive en una confesión religiosa equivocada, que recibió de sus padres y de sus maestros naturales, tampoco se puede negar a todos los paganos el privilegio de la buena fe. Pablo no se la pone en duda cuando alega los recuerdos de los neófitos procedentes de la gentilidad.[3] ¿Es por esto menos verdad que la religión intransigente del Dios único perfora y disuelve la niebla del indiferentismo y an-

1. I Cor., VIII, 4b-6.
2. Rom., I, 20c, 19, 21, 23; Ps., CVI (CV), 20; Deut., IV, 15-19.
3. I Thes., I, 6; Philip., I, 5; Gal., IV, 13-14; Act., XVII, 22 y sig.

tropomorfismo en que vivía, y en su más selecta porción, gemía la humanidad pagana? Pese a los esfuerzos hechos por sanear las fábulas y unificarlas, el horrible politeísmo con la degradación religiosa que entraña, era todavía general. Entonces lo que adora el hombre es su imagen, o a lo más, su propio ideal; y ¿cómo invocar seriamente y sin reservas lo que no es, en el mejor caso, más que un mosaico de atributos copiados de nuestra miseria y sublimados por nuestros deseos?[1]

El verdadero Dios, Autor de todo lo que existe, no sólo en cuanto al orden y disposición, sino en cuanto al ser y estructura, por vía, no de emanación, sino de creación, es bien diferente, decían los cristianos, de todo lo que vosotros pensáis, es enteramente distinto. Es anterior y superior infinitamente a vuestras fantasías; invisible y todopoderoso. Nadie lo podría aforar ni juzgar; no es aceptador de personas y así nadie podrá ufanarse de habérselo conquistado sino con la rectitud y la sinceridad: "Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios". No hay privilegio que pueda suplir estas disposiciones:

Tribulación y angustia sobre todo hombre que obra el mal:
sobre el judío primero y después sobre el griego.
Gloria, honor y paz a todo el que obra el bien:
primero para judío y para griego después.
Porque todos los que han pecado sin (conocer la) Ley
sin (ser convencidos de desobediencia a esta) Ley perecerán;
y todos los que han pecado en (virtud de la) Ley
serán condenados por la Ley.[2]

S. Pablo nos muestra a los gentiles, que viven fuera del radio de promulgación de la Ley, teniendo en sí mismos

1. He aquí lo que condena, en principio, a toda religión de la humanidad, la de A. Loisy, como la de Augusto Comte y de Feuerbach. Si "el dios único es nuestro ideal humano", Loisy, *La Réligion*, p. 313 (París, 1917), es inútil que se encarne en una *élite* o en toda la colectividad; podré admirarle o compadecerle, servirle o desentenderme de él; pero no podría adorarle, elevarle mis plegarias, tener confianza en él incondicionalmente, creer en él con toda mi alma, amarle con un amor de preferencia absoluta, y esto es la esencia de la religión. F. Ménégoz, *Le Problème de la Prière*, p. 55. n. 3, cita, muy al caso, las palabras de Luis Ménard, *Poèmes et Rêveries d'un païen mystique*, ed. 1896, p. 97: "El que no cree en los dioses personales de las religiones, sólo puede ver un monólogo en la oración"; y una ilusión en el sacrificio; un error en la adoración; un mito en la salud; una ficción antropomórfica en la idea misma de la divinidad.

2. Rom., II, 9-12.

"escritos en su corazón" por la conciencia moral, los mandamientos que la Ley precisa y fórmula. Sin duda, buscando mucho, se recogerían en los autores paganos algunos ecos de estas doctrinas de vida. Pero se puede asegurar, sin temor de ser desmentidos, que no existía fuera del grupo de los israelitas y de las primeras comunidades cristianas, ninguna religión que pusiera a Dios en su lugar y al hombre en el suyo, exigiendo para el único que lo merece un culto sin repartición y sin condiciones.

Adoradores del Dios único, como los que se autorizaban con Abrahán, Moisés y los profetas, los discípulos de Pedro, de Santiago, de Juan, de Bernabé y de Pablo hacían además profesión de hallar "en Cristo Jesús la vida eterna".[1] Porque el culto divino no se reduce al conocimiento de la grandeza incomunicable del Creador; Dios tiene derecho a homenaje público, tiene derecho, si se digna manifestar una voluntad positiva, a ser obedecido, y si quiere revelar alguna particularidad del misterio de su providencia, a ser creído. Estas verdades elementales no había necesidad de recordarlas, en el primer siglo de nuestra era, pues la idolatría, aun con su desviación fundamental, no las había obscurecido. La necesidad de una religión positiva, el sentimiento de los deberes consiguientes a una intervención graciosa de la divinidad sobrevivían en las masas paganas, como siguen los problemas planteados ante quien, por un error liminar, no puede encontrarles la solución verdadera. Estos, aun equivocándose, no dejan de proponer soluciones que a veces se aproximan, y éste era el caso de la concepción religiosa, entonces en auge, de una vida inmortal donde cada uno recibiría con arreglo a sus obras. La restauración y desarrollo cristianos relativamente fáciles a los hombres "temerosos de Dios" que, tanto influyeron en las primeras Iglesias, podían apoyarse, tratándose de otros, en un espíritu religioso que estaba vivo, aunque extraviado.

A estas almas de buena voluntad, la predicación evangélica presentaba juntamente la doctrina de la unicidad de Dios y la de la soberanía universal de Jesús. Aunque la primera es lógicamente anterior, de hecho no se ve que hubiera

1. Rom., VI, 23*b*.

constituído una etapa distinta. Sin duda la instrucción se matizaba de diferente manera, según que tuviera lugar en una Sinagoga o se dirigiera a grupos reclutados mayormente entre los gentiles. El argumento escriturario, entonces preponderante, debía restringirse en este último caso; pero casi nunca estaba ausente, porque eran raros, entre los oyentes de los evangelizadores, los que no habían oído hablar de los Libros Santos, pues la veneración de que gozaba la Biblia en muchas ciudades había rebasado los límites de la población israelita. De cualquier modo jamás se trató de presentar a Cristo fuera de la creencia en el Dios único: el primer artículo del símbolo bautismal, en su forma oriental y occidental, como las profesiones de fe de los más antiguos Padres, de Clemente de Roma a Tertuliano, ha sido siempre el que ha llegado hasta nosotros. "Creo en un solo Dios, Padre Todopoderoso".[1]

Pero este artículo iba seguido de un segundo, pues el fin propio de la predicación apostólica era anunciar a Jesús. Ya se tomara pie de las Escrituras, o se invocaran sencillamente las aspiraciones religiosas del auditorio, se venía a parar en Cristo crucificado y resucitado.

Porque los judíos reclaman milagros y los griegos van en pos de la sabiduría:
pero nosotros predicamos a Cristo crucificado,
lo cual es escándalo para los judíos y locura para los gentiles,
si bien para todos los que han sido llamados, así judíos como griegos,
Cristo es la virtud y la sabiduría de Dios.[2]

¿De dónde viene esta insistencia sobre el aspecto más desconcertante, para el alma antigua y aun para los judíos, del mensaje cristiano? ¿Es por complacencia en la paradoja o por menosprecio de la razón? — Todo lo contrario, es el sentido justo y penetrante de las realidades sobrenaturales. El Evangelio también presenta milagros y es, al mismo tiempo, una sabiduría. Pero esta sabiduría está tan por encima de las ideas corrientes, estos signos son tan diferentes de los prodigios previstos y descontados, que inútilmente se podrán anunciar a los hombres hundidos aún en las cosas

1. F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, II, pp. 515-540; H. Lietzmann, *Symbolstudien*, en *ZNTW*, t. XXI, p. 6 y sig., 1922.
2. I Cor., I, 22-24.

carnales. ¡Paso, pues, a la predicación de la cruz del Redentor! Sostenida por las obras de potencia y la efusión carismática, establecerá a los primeros creyentes en una atmósfera de fe pura, donde las cosas espirituales y divinas tomarán sus verdaderas proporciones. Estas debilidades y humillaciones se mostrarán entonces "fuerza y sabiduría de Dios". Jesús crucificado aparecerá como Salvador único: "Ningún otro nombre se ha dado a los hombres que los asegure de salvarse".[1]

Pero este Jesús ¿quién es, y qué es lo que ha hecho?— A esta cuestión fundamental respondía una catequesis, fijada desde muy antiguo en sus grandes líneas y encajada en ritmos de estilo oral que aseguraba su exacta transmisión. Su eco lo hallamos en nuestros sinópticos que utilizaron esta catequesis como fuente común; también emerge en numerosos fragmentos de las epístolas apostólicas. Otras veces son fórmulas breves que resumen en pocas palabras todo lo esencial del Evangelio. ¿Cuál fué el tema inicial de la predicación de S. Pablo en Tesalónica? El recuerda a sus neófitos: "como se han vuelto hacia Dios, arrancándose los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero, y esperar a su Hijo de los cielos, al cual resucitó de la muerte, a Jesús que nos salva de la cólera venidera".[2] Se observará en este escorzo el relieve prestado al elemento escatológico: soliviantada por profetas sin misión, la fantasía de los tesalonicenses trabajó sobre esto de una manera inquietante, lo que obligó a Pablo a poner las cosas en su punto, y le inclinó después a esfumar, sin jamás eliminarla, esta faz misteriosa del Evangelio. Lo que nos debe interesar aquí es el oficio atribuído a Jesús en esta carta, la más vieja de la antigüedad cristiana, separada sólo por un cuarto de siglo de la muerte del Salvador. Desde el encabezamiento, el Hijo del hombre está puesto en su lugar, a la derecha del Padre.

"Pablo y Silvano y Timoteo, a la Iglesia de los tesalonicenses en Dios Padre y el Señor Jesucristo: la gracia y la paz sea con vosotros."[3]

1. Act., IV, 12.
2. I Thes., I, 9b-10
3. I Thes., I, 1.

Desde entonces se impone el culto de Jesús: el Señor es, con efecto, connumerado con Dios Padre, constituyendo con él el medio divino donde ha sido fundada y continúa edificándose la iglesia de Tesalónica. La gran línea de separación entre los términos, que toda religión se propone unir: Dios y el hombre, está tirada por debajo de Jesús, dejándolo a él en el lado divino. El resto de la carta confirma esta impresión: Jesús es la esperanza, la propiciación; su Evangelio es el Evangelio de Dios, como es el Evangelio de Cristo. El Hijo es invocado con el Padre para que facilite al apóstol un retorno a Macedonia. Entretanto, recuerda a los tesalonicenses los "mandamientos" que se les han dado "en nombre de Cristo Jesús", y que la fe en su muerte redentora y en su resurrección asegura, de parte de Dios, a los "que mueren en Cristo", participación en su gloria. Hay que dar gracias sin cesar, porque "esta es la voluntad de Dios en Cristo Jesús", a cuya gloria son los neófitos finalmente confiados. Bien se echa de ver que toda su vida religiosa se concibe en dependencia constante de la persona de Jesús: "Nadie viene al Padre sino por El".

Estas fórmulas iniciales anuncian aquellas otras que las vestirán, matizarán y enriquecerán; están, si es permitido decirlo así, como preñadas de ellas y, menos claras, pero no por esto menos ricas en substancia religiosa. Algunas se repiten hasta la saciedad, por ejemplo "en Cristo Jesús" (¡164 veces en S. Pablo!) y hemos de reconocer que esta frase, en su brevedad, inculca poderosamente la incorporación total del cristiano, pensamiento y acción, amor y sufrimiento, a quien es su cabeza, su esperanza y su Dios.

Entre las alusiones a Jesús que son más que menciones, no es arbitrario el distinguir los resúmenes catequísticos de vivas aristas, con frecuencia completados por la mención del Padre y del Espíritu, de las alusiones y efusiones místicas a que se entrega el ardor espiritual de S. Pablo. Fórmulas trinitarias de acento litúrgico: el apóstol se excusa a los romanos: si les habló con tono magistral es que ha recibido "de Dios gracia

para ser ministro de Cristo Jesús entre los gentiles;
para ejercer el sacerdocio del Evangelio de Dios,

a fin que la oblación de los gentiles se torne grata,
siendo santificada por el Espíritu Santo."[1]

La distribución de dones espirituales origina declaraciones más precisas. "En otro tiempo, cuando erais gentiles, os conducían como rebaño a presencia de los ídolos mudos". A esta actitud gregaria debe suceder una religión más personal, que permitirá a los corintios examinar las manifestaciones carismáticas, para distinguir las inspiraciones divinas de sus contrafiguras.

Yo os declaro que nadie, hablando inspirado de Dios, dice: *Anatema a Jesús!*
y nadie tampoco puede decir: *Señor Jesús,* sino en el Espíritu Santo.
Ciertamente, hay diversidad de dones,
pero uno mismo es el Espíritu;
y hay diversidad de misterios,
pero es el mismo el Señor:
y hay diversidad de operaciones,—
pero es el mismo Dios el que opera en todos.[2]

He aquí el deseo final de la segunda Epístola:

La gracia del Señor Jesucristo,
y la caridad de Dios
y la comunión del Espíritu Santo, sea con vosotros.[3]

Por estos rápidos toques y sus análogos, el misterio de Jesús iba a desplegarse sin violencia y sin choque en el dogma trinitario. Otras veces el interés de la enseñanza versa sobre la salud procurada por Jesucristo y la prodigiosa metamorfosis que se obra en los fieles, agregados por el bautismo al Cristo místico y alistados así bajo una bandera y un destino nuevos, cuyas etapas están colocadas sobre la vida del Maestro.

¿No sabéis que cuántos hemos sido bautizados en Jesucristo, lo hemos sido en su muerte?
En efecto, en el bautismo hemos quedado sepultados con él, muriendo al pecado, a fin de que así Cristo resucitó de muerte a

1. Rom., xv, 16. Se notará el carácter litúrgico, tan acentuado, de este trozo. Véase, también, Rom., xv, 30.
2. I Cor., xii, 3-6. Véase Eph., iv, 4-6.
3. II Cor., xiii, 13.

vida para gloria del Padre, así también procedamos nosotros con nuevo tenor de vida.

Qué si hemos sido injertados con él por medio de la representación de su muerte,

igualmente lo hemos de ser representando su resurrección; haciéndonos cargo que nuestro hombre viejo fué crucificado juntamente con él, para que sea destruído en nosotros el cuerpo del pecado, y ya no sigamos más el pecado.

Pues quien ha muerto de esta manera, queda ya justificado del pecado.

Y si nosotros hemos muerto con Jesucristo, creemos que viviremos también juntamente con Cristo,

sabiendo que Cristo resucitado de entre los muertos no muere ya otra vez: y que la muerte no tendrá dominio sobre él.[1]

En otra parte, el apóstol saca, ¡y con qué acento!, las conclusiones de esta bella teología:

Luego, si habéis resucitado con Cristo,
buscad las cosas de arriba
—donde está Cristo *sentado a la diestra de Dios;*
poned vuestro gusto en las cosas de arriba
no en las de la tierra.
Porque vosotros estáis muertos, y vuestra vida está oculta con [Cristo en Dios.[2]

Los candidatos a los misterios pedían, sobre todo, a la iniciación una seguridad contra los riesgos de la vida futura; muchos (lo sabemos por ellos, y lo estimaban como gran cosa), encontraban allí, por lo menos, la esperanza de ser acogidos entonces por una divinidad protectora a la que se consagrarían, y así ella los reconocería por suyos. A esta esperanza también da satisfacción la religión de Jesús, pero desbordándola por la concepción de la vida eterna, santificándola por la exigencia de una vida pura y resucitada ya desde aquí abajo, y sobre todo fundamentándola sólidamente. Pues substituye las fábulas incoherentes en las cuales la divinidad estaba menos metida que comprometida, por una historia reciente, santa, profetizada en los Libros que muchos tenían por sagrados, y que todos sabían por lo menos, que contaban una venerable antigüedad. Milagros, en fin,

1. Rom., VI, 4-10.
2. Col., III, 1-14.

de poder y de renovación espiritual atestiguan que Dios aprueba este camino, y lo tiene por acepto. De todo ello Jesús es el mediador y el fiador: vivir esta vida, es vivir de él y en él.

El realismo cristiano, con todo y asimilar el creyente a su Señor, guarda no obstante, las distancias, ora recordando la absoluta y universal primacía de Cristo, ora asociándolo a Dios tan estrechamente, que la unidad no sea rota, ni el hombre extraviado en un sueño loco de igualdad con su Creador. Todo lo que la ulterior cristología se esforzará en precisar para cerrar el paso a errores sutiles o soberbios, se encuentra ya, mas en estado de lava incandescente, en ciertos fragmentos episódicos de las epístolas donde se expone más al vivo la religión de Jesús. Así es, por ejemplo, el himno intraductible al Cristo anonadado y glorificado que surge repentino, en una exhortación moral dirigida a los filipenses; o mejor (porque la frase exhortación moral es moderna y falaz; para los primeros cristianos no hay moral fuera de su religión; pues, en el servicio del Señor están comprendidos todos los deberes) en una excitación a imitar a su Maestro:

> Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cris-
> el cual, subsistiendo en forma de Dios, [to Jesús;
> no fué por usurpación que se igualó a Dios;
> y no obstante se anonadó a sí mismo, tomando forma de esclavo,
> [hecho semejante a los hombres,
> y reconocido como hombre por su exterior; se abajó a sí mismo
> haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de Cruz.
> Por lo cual Dios le ha exaltado sobre todo
> y le ha dado el nombre, que está por encima de todo nombre;
> para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla, en el cielo, en
> [la tierra y en el infierno,
> y toda lengua confiese: Jesucristo es el Señor, a gloria de Dios
> [Padre.[1]

Hay peligro de precisar indebidamente los términos empleados por S. Pablo, cuando se pierde de vista el carácter inspirado, profético de este pasaje. Por lo menos es dudoso que estas expresiones se usen aquí en sentido técnico: la

1. Philip., II, 5-11.

ilación general de las ideas y el enlace de las imágenes nos parecen mejores guías. El ejemplo de Jesús se propone aquí como dechado incomparable del don de sí mismo, prodigio de abnegación recompensada por Dios de una manera digna de él. Conforme a estas indicaciones, llegamos a esta glosa literal: "¡Amaos perfectamente entre vosotros, amaos a lo cristiano! Tened los unos respecto de los otros los sentimientos que existen en el mismo Cristo; aprended de El... *El estaba con Dios, era Dios,*[1] y esto, no obstante, no se dejó vencer por el encanto y atractivo de estos privilegios seductores, como de un glorioso botín caramente conquistado,[2] y asegurado para siempre por este hecho; al contrario, siendo rico, se redujo a la miseria.[3] Se desprendió, se despojó de toda esta opulencia de gloria, anonadándose; apareciendo Dios en forma de esclavo. Vedlo en su exterior, semejante a los hombres; y en esta condición servil encuentra todavía medio de humillarse. Obedece y se somete al anatema fulminado contra sus hermanos los hombres. Desciende hasta la muerte, y la muerte varonil de un crucificado".

Este primer ritmo, que canta el anonadamiento del Cristo encarnado, tiene inmediata réplica en el ritmo paralelo de la exaltación, respuesta del Padre al proceder del hijo humillado; "¡pero, Dios no se deja vencer en generosidad!" A su Cristo, de tal forma anonadado, lo exalta sobre todas las cosas, y le hace sentar a su diestra; le confiere el Nombre supremo, más alto que los nombres regios y divinos para los que se reclama el homenaje de los hombres;[4] por encima de todo nombre. Ved cómo se eleva, desde los

1. Jo., I, 1. No acierto a ver mejor equivalente al τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.
2. Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο: estas palabras han suscitado toda una literatura. El sentido aquí adoptado parece desprenderse del término, raro y violento, escogido por el apóstol; véanse los ejemplos aducidos en la nueva edición del gran Diccionario Liddell y Scott, ed. H. Stuart-Jones, etc., II (Oxford, 1926), bajo los nombres: ἁρπάγηδν, ἁρπάζω, ἅρπαξ, ἅρπασις y Preuschen-Bauer, *Griechisch-Deutsches Wortenbuch zu den Schriften des N. T.* col. 170 y 171, 1925, con los autores citados.
3. II Corint., VIII, 9*b*.
4. Sabida es la importancia reconocida al nombre, en todos los pueblos. Cf. J. Wendryès, *Le Langage, Introduction linguistique a l'histoire*, p. 216 y sig. (París, 1921). El nombre vale por la persona misma que representa, hasta tal punto, que insultar el nombre equivale a inferir agravio a la persona; ensalzarlo, equivale a glorificar la persona; borrarle, equivale, en tanto que de él depende, a suprimir la persona. Asimismo, nombrar un ser es en alguna manera, llamarle a la existencia, hasta aquel instante, es vago y no tiene individualidad: véase Gen., I, 19, 20, 23.

infiernos a la tierra, desde la tierra al cielo; a su paso, toda rodilla se dobla, toda criatura se prosterna en actitud de adoración y entona la suprema alabanza: "¡Jesucristo es el Señor, a gloria de Dios Padre!"

No cuadra aquí un comentario detallado justificando esta elección.[1] Lo que impone, al menos en general, el sentido adoptado es la arquitectura, incontestablemente simétrica, del pasaje, y su identidad fundamental con las fórmulas paralelas del cristianismo antiguo. Partiendo del seno de Dios, donde está su propia morada, por la asunción de la humana naturaleza, se rebaja y se despoja de lo que, en su condición gloriosa, es capaz de abandono: lo hace espontáneamente, por caridad. Conduce a esta naturaleza humana, susceptible, por tanto, de sufrimiento y de humillación, hasta el extremo límite del anonadamiento. Pero, de este abismo, Jesús es devuelto por el Padre, con su naturaleza humana, impuesta, desde entonces, a la adoración de todos, desde el mundo infernal, donde le llevó la muerte, a través del mundo humano y celeste hasta la gloria de su origen. En términos joánicos: "El Verbo que estaba desde el principio en Dios, que era Dios, habiéndose hecho carne y plantado su tienda entre nosotros, y consumado por su vida y muerte la obra que le confiara el Padre, vuelve, junto a él, a la gloria que poseía antes que el mundo fuese hecho". En términos sinópticos: "El Hijo del hombre, habiendo cumplido lo que estaba escrito de él, y ofrendado su vida en rescate de muchos, está en adelante sentado a la diestra de la Majestad divina".

La epístola a los Colosenses da testimonio decisivamente de la misma creencia. La primacía de Jesús se alega en ella para reavivar la enseñanza dada, en otro tiempo, a los de Colosas por Epafras, primer apóstol de esta Iglesia. Hay que precaver las infiltraciones peligrosas que amenazan a la auténtica doctrina: "Como habéis recibido a Cristo Jesús, el Señor, [illegible] en él, enraizados y edificados en él, y fortalecidos [illegible] en que fuisteis instruídos".[2] Estas metáforas son [illegible] para el que recuerda que el Salvador es

1. [illegible] Théologie de saint Paul, I[7], pp. 371-386, 533-543, 1920; [illegible] pp. 416-421, 1927; H. Schumacher, *Christus in* [illegible] *Kenose nach Phil., II, 5-8* (Roma, 1914).

2. [illegible]

representado constantemente como camino por el cual el hombre religioso debe ir, si quiere llegar a término; como una tierra donde la vida espiritual arraiga para fructificar; como un cimiento sobre el cual se edifica el destino eterno del cristiano, que Dios ha transportado al Reino del Hijo de su amor". Allí se encuentra "la redención y remisión de los pecados"; allí se llega a "hombre perfecto en Cristo y, por tanto, agradable a Dios. Este oficio, esencial de Jesús, cerca de los que él salva y reconcilia con su Padre, está motivado por una relación primordial de origen y de fin:

> Porque en él ha sido todo hecho en los cielos y en la tierra.
> las cosas visibles y las invisibles:
> todo ha sido hecho por él y para él.[1]

El es así el *alfa* y la *omega*, el principio y el fin; "en él están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia escondidos."[2] Y lo que es él para cada creyente, lo es para la comunidad: la cabeza del cuerpo místico, de la cual todos los miembros reciben influencia para vivir y crecer cada uno, según la forma que se le ha dado. No sabe uno a qué cita dar preferencia:

> Porque así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros,
> y todos los miembros del cuerpo, aunque son numerosos, no forman más que un cuerpo,
> así pasa en Cristo,
> porque en un solo espíritu hemos sido todos bautizados para constituir un solo cuerpo,
> ya seamos judíos, ya griegos,
> ya esclavos, ya libres,
> y todos nos hemos abrevado en un solo Espíritu.[3]

Sin sentirlo va uno multiplicando las citas por lo hermosas que son, y ¡cómo dan la impresión de la rica vida religiosa que tiene por centro a Cristo Jesús! El ocupa todo el horizonte. Anterior, no sólo al mundo judío de las promesas, sino, también, al mundo humano y al angélico, presente a sus fieles desde esta vida y como su término ven-

1. Col., I, 16, 17.
2. Col., II, 3.
3. I Cor., XII, 12-14.

turoso en la otra, él es el que llama y el que juzga, el que salva y el que recompensa. Don de Dios en plenitud (¿qué es lo que podrá darnos Dios tan bueno como él?) el Señor es, bajo este título, objeto de alabanzas apasionadas que no tienen en las letras antiguas ni iguales ni semejantes.

¿Quién nos separará del amor de Cristo?
¿Tribulación, angustia, persecución, hambre, desnudez, peligro, espada?
Conforme está escrito:
*Por ti somos entregados a la muerte todo el día,*
*reputados fuimos como ovejas de matadero...*
¡Pero en todo esto somos más que vencedores, por aquel que nos amó![1]

Con Cristo estoy crucificado.
Vivo yo, pero no yo, sino Cristo vive en mí,
y lo que yo vivo ahora en carne,
lo vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se ha entregado por mí.[2]
Cuanto a mí, líbreme Dios de alabarme y gloriarme,
si no es en la cruz de Nuestro Señor Jesucristo,
por el cual el mundo está para mí crucificado y yo para el mundo.
Porque ni la circuncisión vale algo ni la incircuncisión,
sino la nueva criatura.
Y cualquiera que se conforme a esta regla,
¡paz sobre él, y misericordia al Israel de Dios!
En adelante que nadie me importune,
pues yo llevo en mi cuerpo los estigmas de Jesús.[3]

Si alguno no ama al Señor, ¡sea anatema!
Señor, ven.[4]

Estas frases donde el amor de Pablo hacia su Maestro se expresa en imágenes temibles (el mundo, entiéndase el que no conoce a Jesús, es para el Apóstol objeto de horror y de conmiseración, uno de estos malhechores que agoniza sobre un madero, clavado, exangüe, sediento, pasto de los perros y de los buitres. Y Pablo también, parece tal a este mundo) estas palabras son cosa muy distinta de las efusiones; ellas acaban de iluminar la nueva creación que fué,

1. Rom., VIII, 35-37.
2. Gal., II, 20-21.
3. Gal., VI, 14-17.
4. I Cor., XVI, 22.

en el cuadro ensanchado pero no roto, del Dios único, creador y Padre, la religión de Jesús.

Los que en ella se congregan para buscar de común acuerdo la clave de los grandes problemas, el modelo de los deberes penosos, la fuerza del bien obrar y los medios de agradar a Dios, formaban por el hecho mismo una colectividad que S. Pablo comparaba a un cuerpo.

Lejos de ser una simple agrupación de libres creyentes orientados en el mismo sentido —algo así como las logias órficas— la comunidad cristiana era desde entonces una Iglesia. Hace un cuarto de siglo hubiera sido ocasión de insistir sobre este punto, que muchos críticos, por otra parte, competentes, ponían en litigio: ejemplo notable de un prejuicio sobreponiéndose a la historia. El individualismo religioso, entonces en boga, ocultaba hechos afirmados por testigos múltiples y concordantes: el hecho sacramental, el hecho jerárquico. No sin repugnancia empleo estos términos, que pueden parecer que prejuzgan la cuestión e incurren en anacronismo; pero el uso los impone a todo el que quiere hablar claramente.

El hecho sacramental consiste simplemente en que se atribuía a ciertos ritos revelados, o al menos aceptados positivamente por Dios, una eficacia religiosa de primer orden; administrado debidamente, y hallando en el sujeto las disposiciones indispensables, el bautismo agregaba a Cristo, purificaba de toda mancha, y hacía pasar al que lo recibía a nueva vida, según el modelo y por la gracia de Cristo; aun los que no creen ya actualmente en esta virtud, dudan menos cada día y no debían dudar nada de que entonces se creía en ella. Se creía, igualmente, que por la participación en la eucaristía se comunicaba con el cuerpo y la sangre del Señor: La interpretación que después se ha llamado realista era, sin duda, la de los primeros cristianos: "el pan es el cuerpo de Cristo, el vino, su sangre; hay que participar de él dignamente en espíritu de caridad"; así es cómo A. Loisy resume la enseñanza de S. Pablo en Corinto.[1] Con el bautismo, con la eucaristía, con la imposición de manos que confería el Espíritu Santo,[2] las iglesias cristianas poseían, a

1. *Les Livres du Nouveau Testament,* 1922, p. 41.
2. Sobre la imposición de las manos, véanse los excelentes trabajos de

la mitad del primer siglo, un organismo sacramental ya considerable, y muy propio de ellas. La gestión de estos medios eficaces de salud que se creía derivada de Cristo y, por él, del mismo Dios, la presidían unos hombres escogidos que permanecían subordinados a los apóstoles o a los delegados suyos.

Desde entonces, en efecto, sin que obstara la efusión de dones espirituales, cuya abundancia confería a los que los poseían una influencia de hecho, la jerarquía de funciones existe, esbozo ya discernible de una potestad ordinaria. Esta potestad se ejerce en Jerusalén, pero también en las comunidades de la gentilidad. El místico eminente, que es Pablo, es un hombre de autoridad, campeón de la Iglesia visible. El regula, desde muy alto, el uso de los *carismas,* concedidos a muchos fieles, el previene los abusos, no por simples disposiciones prudenciales, sino invocando los principios. Con el mismo acento con que celebra la unión a Cristo, reivindica la indispensable mediación del cuerpo eclesiástico. Más aún; éstas no son para él dos realidades yuxtapuestas o coordinadas, sino una sola, cuya unidad y existencia misma exigen una estrecha conexión y subordinación de partes desiguales. Todo un juego de admirables comparaciones lo demuestra con evidencia: Jesús es la piedra angular y la clave del edificio religioso que se eleva, "templo santo en el Señor", donde cada fiel, imagen en miniatura y parte integrante del templo total, ocupa el lugar que le asignó el Espíritu Santo. Pero el fundamento del edificio está formado de piedras privilegiadas, de las cuales deriva su solidez: "los apóstoles y los profetas".[1]

En otras partes,[2] Pablo considera que la Iglesia es un cuerpo vivo, orgánico, cuya cabeza es Cristo. Diversos son, naturalmente, los miembros de este cuerpo, como son diferentes sus funciones; diversos, pero también desiguales en importancia y jerarquizados: "¿Todos son apóstoles, todos son profetas?" La cabeza debe desempeñar su papel que no

P. Galtier, *Imposition des mains,* en *DTC,* VII, 2, 1923, col. 1302-1425; y de J. Coppens, *L'Imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'église ancienne* (Wetteren y París, 1925).

1. Profetas de la Ley Nueva: Eph., III, 5; IV, 11; véase J. A. Robinson, *Epistle to the Ephesians*², p. 263 (Londres, 1922).

2. I Cor., XII, 4-31.

es el de la mano o el del pie. En este conjunto reina una estrecha solidaridad de simpatía y de intereses y de vida. Cada uno trabaja por todos los otros, y a su vez recibe algo de ellos. Si uno sufre o prospera, todos participan en su bien o en su padecimiento. El mismo espíritu los inspira; la misma agua bautismal los lava; el mismo pan eucarístico los alimenta. Separado del cuerpo, aislado de la cabeza, ¿puede un miembro ufanarse de vivir? Pues, sólo entonces, un cristiano podrá vanagloriarse de tenêr parte en la redención de Cristo fuera de la Iglesia.

Una tercera imagèn, aun más conmovedora,[1] aplica a la Iglesia las alegorías de los profetas antiguos donde Dios se llamaba el Esposo de Israel. En un sentido más destacado y más riguroso, la Iglesia es la Esposa de Cristo Jesús; salvada por él, sometida a él no servilmente, sino por ternura, amada de él hasta la muerte, alimentada y querida, hueso de sus huesos, carne de su carne, ¡una sola cosa con él! Ella fué purificada y santificada para ser, en fin, la gloria de su Esposo, sin mancha, sin arruga, santa e inmaculada. ¡Qué misterio tan grande! La más estrecha unión entre los humanos, el matrimonio sólo da una lejana analogía de ella y encuentra en la unión de la Iglesia con Cristo un modelo inaccesible.

### 3. La Religión de Jesús al fin de la Generación Apostólica

Mientras, de acuerdo con los primeros apóstoles, Bernabé, Santiago y "los hermanos del Señor", pero en términos peculiares de su genio original y de su personal inspiración, Pablo destacaba los caracteres de la religión nueva: su transcendencia, su filantropía, su profundidad y su belleza, otros hombres, igualmente movidos por el Espíritu, recogían de testigos supervivientes el Evangelio terrestre de Jesús. Ellos lo ordenaban en relatos seguidos, cuyo uso, no sólo espiritual, sino, también, litúrgico, se remonta a los más antiguos tiempos. La lectura de las Escrituras figuraba, como es

1. Eph., v, 21-23.

sabido, en primera línea en el servicio de las sinagogas, en la que indudablemente se inspiraron las comunidades cristianas, adaptándola, desde luego, a las necesidades del culto de Jesús. Al lado de los pasajes más característicos de la Ley y de los profetas, en particular aquellos donde podía verse un anuncio o una figura de los gestos de Cristo, había un puesto preparado para la evocación de éstos y de las palabras de salud que los acompañaban. Sea lo que fuere de los pormenores de redacción, en los cuales no vamos a entrar aquí, nuestros evangelios sinópticos llenaron aquel puesto, mucho tiempo antes del fin del primer siglo. La fe cristiana encontró en ellos su justificación y a la vez su alimento.

Es muy notable que la imagen de la actividad de Jesús haya quedado allí tan pura, tan modesta, tan poco afectada por el choque en retorno de las instituciones sacramentales, y de las creencias desarrolladas, indudablemente comunes en las Iglesias cuando se trazó esta imagen. Se explica, en parte, este hecho por la tradición oral, redactada y rimada, que volvía casi inalterable en lengua aramea, y muy refractario a interpolaciones y reconstrucciones substanciales, aun en lengua helénica, el Evangelio primitivo. A pesar de este carácter, que justamente se ha calificado de paleontológico, la obra sinóptica nos permite apreciar, con las palabras y los actos de Jesús, la idea que se formaban de su persona, los fieles de las primeras comunidades cristianas palestinenses o dispersas. Es manifiesto, a quien lee sin prevención el texto de Marcos o el de Mateo y de Lucas, que Jesús es presentado allá, no como un maestro respetado o un profeta, sino como el Mesías y el Hijo de Dios, en el sentido propio y religioso de la palabra. Por otra parte, se debe reconocer que las elevadas teologías del apóstol Pablo —y las de los otros doctores que le servían de émulos y de satélites: Bernabé, Apolo, Timoteo, Silas, Epafras, el maestro de los colosenses, etc.— tenían necesidad de un contrapeso de historia y de catequesis literal, para no prestarse a un desarrollo unilateral que hubiera volatilizado el aspecto humano, laborioso, palestinense de la carrera de Cristo. Para esta tarea, después de las instrucciones evangélicas de los Doce que él resume, el instrumento sinóptico sirvió a maravilla.

El daba a la carne de Cristo, a sus movimientos humanos, al detalle de sus enseñanzas un testimonio irrecusable sobre el cual las doctrinas sutiles, falsamente espiritualistas, que se llamaban docéticas, vendrán sin duda a estrellarse. Por otra parte, las transiciones eran mantenidas así: puestas por escrito en un tiempo en que la fe de los sencillos y la teología apostólica habían llevado hasta su término la lógica íntima de sus actitudes, las palabras del Señor, guardan, en nuestros primeros evangelios, un acento particular, un carácter implícito, y con frecuencia misterioso, marca indeleble de su autenticidad. Las mismas cuestiones que plantean, algunas de las cuales (en particular la del retorno glorioso al fin de los tiempos) recibieron en la época apostólica soluciones conjeturales que los acontecimientos no confirmaron, responden de su autenticidad substancial.

Tales cuales están esas palabras, al mismo tiempo que recuerdan las prerrogativas soberanas de Cristo, sugieren, bien que con notable discreción, el papel esencial de su Iglesia. Vimos anteriormente cómo un pequeño número de textos, profundamente marcados con el sello judío, y por esto, menos sospechoso, mostraban los poderes de Cristo; derecho de atar y desatar, de apacentar y gobernar, de enseñar en nombre de Dios, todo ello eternizado por su delegación a los discípulos elegidos. Una asistencia especial del Maestro y del Espíritu asegurará el ejercicio de esta sobrehumana tarea, confiada a Pedro de un modo eminente, y después a todo el colegio apostólico. Así armada, la religión de Jesús parecía estar ya en condiciones de hacer frente a los peligros que le aguardaban.

Esto no obstante, algo quedaba por decir. Las dos fases de la historia de Cristo; el evangelio de la carne, referido con ciertos pormenores por los Sinópticos, y el evangelio del espíritu que colocaba de nuevo a Jesús en la perspectiva de la eternidad anunciado y hasta formulado por ellos en muchos de sus rasgos, y desarrollado magníficamente después por S. Pablo, estaban reconocidas la una y la otra. Ellas constituían el bien común de los fieles; estas imágenes permanecían distintas, sin embargo; más bien yuxtapuestas que fundidas. Que estuvieron unidas en la persona y misión de Jesús, nadie lo dudaba. Sin embargo, podía nacer una in-

quietud cuando las reflexiones sugeridas por los arguyentes sucedían a las afirmaciones de la fe. El estudio de las primeras desviaciones doctrinales nos muestra que, con efecto, el apego exclusivo a uno de estos dos elementos presentes en el Salvador tendía a dar preponderancia alternativamente a puntos de vista incompletos o positivamente erróneos. Bajo formas menos elaboradas, la antítesis en torno de la cual se ha hecho recientemente tanto ruido, entre el Cristo de la historia y el pretendido Cristo de la fe, se manifestaba ya por alguna que otra parte. Por usar el vocabulario de aquel tiempo, se "dividía" a Cristo. Este es el momento elegido por Juan, discípulo del Señor, el superviviente "postrero entre todos que, advirtiendo que los hechos corporales habían sido relatados por los otros evangelistas, a instancias repetidas de sus discípulos y con la inspiración del Espíritu redactó el evangelio espiritual", o mejor, lo puso definitivamente por escrito.

En este libro, "lo más revelador, dice muy bien J. Lebretón, es la unión, o mejor, la compenetración íntima de la doctrina y de la vida del Cristo. De los dos grupos de documentos que hasta entonces se distinguían, los unos han descrito mayormente la vida humana de Jesús, los otros los misterios de su preexistencia y de su gloria; aquí todos los rasgos se funden en la unidad de la misma figura, que brilla con claridad más que humana. y para desconocerla se tiene que velar, como hicieron los esbirros de la Pasión. Y, sin embargo, se siente que es real y viva, que no es la especulación teológica la que la ha trazado, sino la impresión que un hombre como nosotros deja grabada en un corazón de hombre".[1] Este testimonio suministrado así por el anciano discípulo cerró en momento oportuno los dos caminos de error por donde algunos empezaban a deslizarse. Juan, ciertamente, no es el primero ni el único en prevenir a los fieles contra los peligros de las especulaciones gnósticas; pero ha dicho con la autoridad que gozaba, y de tal manera que ningún cristiano de buena fe lo podía ignorar, que Jesús, durante los días de su mortalidad, estaba plenamente consciente de su dignidad sobrehumana y divina. El ha dicho que, aun distinto del Padre, habiéndolo recibido todo de él, súbdito

1. *Origines*[6], 1927, p. 475.

y dependiente en cuanto hombre, no dejaba por esto de ser, mediante una participación plenaria, igual al Padre y una cosa con él. El está en el Padre y el Padre en él; quien le ve a él, ve al Padre. La elaboración teológica de estos datos no estaba realizada, pero el real progreso producido en la claridad de las nociones y en la limpieza de las fórmulas no podía ser ya una novedad. No hay una sola de las definiciones ecuménicas, concernientes a la adoración del Maestro, a su distinción del Padre, su igualdad con él, o eficacia universal de su redención, que no esté previamente justificada por el cuarto Evangelio. Afirmando lo que había visto con sus ojos y oído con sus oídos y tocado con sus manos, Juan hacía creíble a los demás que Jesús de Nazaret, hombre de su tiempo y de su país, hombre de carne y hueso, era por identidad el Hijo eterno del Dios vivo. Juan identificó para siempre al Cristo de la historia con el Cristo de la fe.

Sin insistir más sobre esta infecunda antítesis, recojamos en el evangelio espiritual otra lección. No está claramente formulada como en S. Mateo, o expuesta con amplitud, como en las epístolas apostólicas; en conformidad con el carácter de la obra, se desprende de todo el relato a la manera de una irradiación, como una fotosfera tibia y luminosa. En este libro, donde la Iglesia no se nombra, se la encuentra en todas partes. Y digo bien la Iglesia universal, católica de derecho y virtualmente, pero refractaria a toda opinión particular en materia de fe, celosa de su unidad, y por esto mismo reducida de hecho al ejército escogido de los que aceptan íntegramente su doctrina y sus autoridades. Constantemente supuesta, esta noción es claramente sugerida por episodios que permitían concederle un lugar más amplio.[1] Toda la historia, eterna o temporal de Jesús, es resumida por Juan en la historia de la vocación, de la adhesión al Maestro y de la formación por éste del grupo privilegiado que es el germen, el elemento determinante y, podríamos decir en estilo escolástico, la *forma* de la gran Iglesia. Esta concepción se expresa magníficamente en la oración sacerdotal, corona del discurso de después de la Cena y del evangelio

1. Así el episodio de los samaritanos, Jo., IV, 39-43; del Buen Pastor, X, 6-17; de los griegos introducidos a la presencia de Jesús por Felipe y Andrés, XII, 20 y sig.

entero; la aplicación al porvenir es allí completa, pero, a decir verdad, desde el llamamiento de los discípulos primeros, todo iba en este sentido. Y esto, de tal manera, que se ha podido definir la intención profunda del evangelista diciendo que quiso describir, y describió, en efecto, "la historia de la fundación de la Iglesia; la formación del grupo elegido al que Cristo se ha revelado y ha impartido su don de vida".[1]

Por aquí, el alto místico del evangelio espiritual se manifiesta hombre de tradición y de autoridad, hombre de Iglesia. Todo lo que trae Jesús —y es la luz, la verdad, el pan del cielo, el agua, de la cual se debe renacer a la nueva vida, el Espíritu consolador, abogado-asesor de los justos, exegeta infalible del Verbo encarnado— todo esto pertenece a sus fieles, al círculo de sus íntimos, a través de los cuales Jesús, en su hora postrera, ve y bendice "a todos los que, gracias a ellos, creerán en él... a los que guardarán su palabra". Corderos y ovejas del redil universal, sarmientos nutridos por la savia de la verdadera vid, discípulos atraídos a él por el Padre, ellos son "los suyos"; y ésta es la Iglesia jerárquica, sacramental y apostólica, la que Agustín, con una insistencia infatigable, llamará *Católica*.[2] Esta equivalencia no podía ofrecer dudas a los que leían al final del siglo apostólico las palabras divinas consignadas por Juan. La predicación de la unidad, ¡qué lección para los sectarios de todo género, fautores de individualismo o fundadores de pequeñas capillas! Pero, también, ¡qué fusión tan milagrosa de los dos elementos religiosos primordiales: el conservador y el inspirador, el dogmático y el personal, el llamamiento inte-

1. E. F. Scott, *The Fourth Gospel, its purpose and Theology*, p. 209 (Edimburgo, 1906). Todo el cap. IV de este libro (cuyo contenido no debe admitirse sin examen), pone muy en claro "los móviles eclesiásticos, *ecclesiastical aims*, del cuarto evangelista. De modo semejante. en su muy discutible memoria, si bien original, *John* (*Gospel of St*) en la *Encyclopaedia Britannica*[11], t. XV, p. 455, el barón F. von Hügel, con profundidad, hace observar que "el evangelio espiritual es el más explícitamente eclesiástico y sacramental de los cuatro".

2. Sobre este nombre, véase Dom O. Rothmanner, *Catholica* en la *Revue Bénédictine*, t. XVII, pp. 1-9, 1900; el autor estima que este nombre empleado únicamente por la Iglesia católica se encuentra alrededor de doscientas cuarenta veces en S. Agustín. En el Salmo rimado contra la facción de los donatistas, Agustín hacía cantar a su pueblo:

> Scitis Catholica quid sit, et quid sit praecisum a vite...
> Ego Catholica dicor, et vos de Donati parte.

rior del Espíritu, sin el cual todo es formalismo, y la comunión visible en la misma verdad, fuera de la cual un cuerpo se disgrega y perece!

Yo no ruego solamente por éstos,
sino por aquellos que creerán por su palabra en mí:
¡Que todos sean uno!
Como tú, Padre, eres en mí y yo en ti, que ellos sean también en nosotros,
y que el mundo crea que tú me has enviado.

Y la gloria que tú me has dado, yo se la he dado a ellos
para que sean una cosa como nosotros lo somos,
yo en ellos y tú en mí,
para que sean consumados en unidad:
a fin de que el mundo conozca que tú me has enviado,
y que tú los has amado como me has amado.
Padre, aquéllos que tú me has dado
quiero que donde yo esté, estén ellos también conmigo,
para que contemplen mi gloria que tú me has dado,
—porque tú me has amado antes de la fundación del mundo.

¡Padre justo! El mundo no te ha conocido,
pero yo te he conocido y ellos han conocido que tú me has enviado,
y yo les hice conocer tu nombre, se lo haré conocer,
para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos.[1]

Sobre la religión de Jesús, al término de la primera gegeración cristiana, estamos informados por algunas obras que datan de aquella época.[2] La más importante, si no la más clara, bien protegida por su género literario y, a causa de esto, abandonada con frecuencia a las áridas investigaciones de los especialistas o a los cálculos de los profetas, es el apocalipsis de S. Juan. La primera parte del libro consiste, como es sabido, en una larga epístola esmeradamente compuesta y dirigida a las siete Iglesias principales que representan, sin duda, en su universalidad, la cristiandad del Asia Menor: Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea. No vamos a resolver las cuestiones de detalle, pues algunas son muy arduas. ¿Hemos de ver en estos capítulos una especie de encíclica, donde cada comunidad

1. Jo., XVII, 20-26.
2. El Apocalipsis comprende elementos anteriores centrados por el reinado de Nerón, 56-67, aun cuando su redacción última haga referencia a los tiempos de Domiciano.

recibiría del Maestro las exhortaciones y reproches de que tuvieran más falta, aprovechándose, con todo, de las lecciones dadas a los demás? ¿O tal vez la redacción actual es una unificación de las cartas enviadas antes y separadamente a cada Iglesia? Poco importa esto al fin que perseguimos aquí. Tampoco hemos de discutir sobre lo que sean exactamente los "ángeles" de las Iglesias, destinatarios de cada mensaje. Juan los identifica con las "siete estrellas", que son manifiestamente sinónimas de los "siete candelabros", es decir, de las comunidades mismas.[1] Así, en cualquier orden, ceceleste, ideal o humano, en que busquemos estos ángeles, son los representantes autorizados y, en cierta medida, responsables, de las diversas Iglesias. Y esta aproximación nos basta por lo presente.

Estando, pues, "por la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo en la isla llamada Patmos", Juan recibió, durante un éxtasis, el mandato de escribir a las siete Iglesias de Asia. El que intima esta comisión es el Hijo del hombre, tal como lo representaron los grandes profetas, sobre todo Daniel en su célebre visión. Abrumado por esta majestad, el vidente cayó a sus pies como muerto. "Pero él extendió sobre mí su diestra, diciéndome,

No temas: yo soy el Primero y el Ultimo y el viviente,
y yo fuí muerto, y he aquí que vivo por los siglos de los siglos.
En mi poder están las llaves de la muerte y del infierno.[2]

En seguida el Señor dicta para cada una de las iglesias un mensaje apropiado, dentro de un cuadro idéntico: al principio, la dirección: "Al angel de la Iglesia de... Efeso, Esmirna, etc." y la calificación del autor: "Así habla el que tiene los siete espíritus de Dios, la llave de David, etc." Sigue el cuerpo del mensaje, que contiene los pormenores. Y, por último, la doble conclusión de amonestación general:

"¡El que tenga oídos que oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias!"

y de promesa: "al vencedor" —pues se trata siempre de una restauración religiosa y moral, comparada a un combate, e

1. Apoc., I, 20*b*.
2. Apoc., II, 9-17-18.

implicando un esfuerzo laborioso— "Al vencedor le daré... un maná escondido, el fruto del árbol de la vida, etc."

Estas cartas de subido color apocalíptico, redactadas en lenguaje deliberadamente alegórico y profundamente involucradas en circunstancias de hecho, no dejan de ser inteligibles y están llenas de substancia religiosa. Pueden compararse a esos frutos de las islas, protegidos y suculentos, como las ananas; hacía falta un volumen para comentarlas.[1] El solo punto que nos retiene aquí es el papel del Maestro y los títulos que toma, letanía que refleja seguramente la fe de las cristiandades de Asia, al mismo tiempo que atestigua la lentitud con que, en estas Iglesias, donde la inmensa mayoría debieron de ser neófitos, procedentes de la gentilidad, se iba verificando la separación del tronco israelita. No sólo es bíblica la terminología, y los nombres alegóricos son inteligibles sólo a los familiarizados con la historia del pueblo de Dios (se habla, sin explicaciones, de Balaam, de Jezabel), sino que Jerusalén es la ciudad santa y los gentiles son contrapuestos a los judíos, como paganos a fieles.[2]

Así HABLA el que tiene en su mano las siete estrellas,
y ambula por entre los siete candelabros de oro...
Así HABLA el *primero y el último,*
el que ha sido muerto y ha resucitado.
Así HABLA el que tiene la espada de dos filos cortantes.
Así HABLA el Hijo de Dios;
el principio de la creación de Dios...[1]
*y los pies semejantes a bronce fundido...*
Así HABLA el que posee los siete espíritus de Dios,
y las siete estrellas...
Así HABLA el santo, el verdadero,
el que tiene la *llave de David;*
*que abre y nadie cierra,*
*que cierra y nadie abre...*

1. En este particular, todo el mundo es tributario de Sir Guillermo Ramsay, después de que apareció su libro, *The Letters of the Seven Churches of Asia* (Londres, 1909). He utilizado, sobre todo, E. B. Allo, *L'Apocalypse* (París, 1921), y R. H. Charles, *The Revelation of St. John,* I y II (Edimburgo, 1920). Luego, la primera parte del comentario de T. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes,* I, Leipzig y Erlangen, 1924, y los comentarios de A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean* (París, 1923), de E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (Tubinga, 1926).
2. Apoc., II, 9; II, 14; II, 20; III, 9.

Así HABLA el *Amén, el testigo fiel* y verdadero,
el principio de la creación de Dios...[1]

La letanía de las siete coronas prometidas a los triunfadores no es menos instructiva[2]: Cristo aparece aquí como juez y remunerador, pero, también, como fin último y recompensa del hombre.

AL VENCEDOR le daré *a comer del árbol de la vida,*
que está *en el paraíso de Dios...*
EL VENCEDOR no será alcanzado por la segunda Muerte...
AL VENCEDOR yo *le daré el maná* escondido,
y una piedra blanca,
y en esta piedra *un nombre nuevo,* escrito,
que no lo conoce nadie más que el que lo recibe...
AL VENCEDOR que observe hasta el fin mis obras,
*le daré* poder *sobre los gentiles,*
*y los regirá con vara de hierro*
*y serán quebrados como vasos de arcilla,*
como yo mismo he recibido de mi Padre,
y le daré la estrella de la mañana.
EL VENCEDOR será así revestido de blancos hábitos,
y yo *no borraré* su nombre *del libro de la vida,*
y confesaré su nombre delante de mi Padre y en presencia de [sus ángeles.
AL VENCEDOR le haré columna en el templo de mi Dios,
y no saldré más fuera;
yo escribiré sobre él el nombre de mi Dios
y el *nombre de la ciudad* de mi Dios;
la Jerusalén nueva, bajando del cielo, de junto a mi Dios,
y mi *nombre* propio, el *nuevo.*
AL VENCEDOR yo le haré sentar conmigo en mi trono,
como yo mismo he vencido y me he sentado con mi Padre sobre [su trono.

Estos hermosos ritmos todo rutilantes de expresiones bíblicas, se entienden bastante, cuanto a su sentido general. Gran número de detalles son como citas, por ejemplo: los que caracterizan al Hijo de Dios en términos proféticos subrayando su gloria: "tiene los ojos como llamas", etc.; da "poder sobre los gentiles", y de lo alto, etc.

1. Apoc., II, 1, 8, 12, 18; III, 1, 7, 14.
2. Apoc., II, 7, 11, 17, 26; III, 5, 12, 21. En las dos series, las palabras en letra cursiva son tomadas del Antiguo Testamento.

Otras son reminiscencias evangélicas, claras para todos los cristianos de aquel tiempo: Jesús es muerto y resucitado, delega a los suyos, con medida, el poder que él mismo ha recibido sin medida de su Padre; confesará ante su Padre y los ángeles del cielo a sus fieles testigos: el Hijo del hombre está para siempre a la diestra del Padre; Juez supremo, decide en última apelación el destino de los hombres; exime de la "segunda Muerte", destierro eterno de Dios; borra del "libro de la Vida", donde consta la actuación de los elegidos. El sólo usa de la "llave de David", y su sentencia no admite recursos; hace sentar a los triunfadores en "su trono", compartiendo su gloria como participaron sus tribulaciones. Ningún temor ya, de ser eliminados, pues son constituídos "columnas del templo divino", que es la asamblea de los santos. Todo esto es transparente: otras alusiones requieren una rápida glosa. Las "siete estrellas" y los "siete candelabros de oro" son las Iglesias mismas. Jesús tiene potestad sobre ellas para corregirlas, purificarlas, premiarlas; él "camina por medio de ellas" por el examen severo que hace de sus disposiciones religiosas y morales; nada escapa al ojo del Maestro. Los "siete espíritus de Dios" son los arcángeles principales, ministros del Señor; aquí aparecen no sólo sometidos a Cristo sino a su servicio. "La espada de dos filos" es la palabra divina considerada como arma, a la cual nada resiste: la metáfora se repite algunos versículos más abajo: el Señor apremia a la Iglesia de Pérgamo a convertirse, de lo contrario, "vengo a ti prontamente y lucharé contra ti con la espada de mi boca",[1] esto es, con la sentencia que agrega al Reino de Dios o separa de él para siempre. Toda una serie de títulos augustos se refiere a la infalibilidad del testigo divino que habla: él es "el santo y el veraz", el "testigo fiel y verdadero"; es, con una palabra intraducible, el *amén* en persona, esto es, la afirmación más solemne de la verdad misma, que hace fe a la manera de un sello. Esta expresión que nos parece insólita, lo era entonces mucho menos. S. Pablo había escrito a los corintios[2] en

1. Apoc., II, 16. San Pablo habla "de la espada del Espíritu que es la palabra de Dios", Eph., VI, 17. "Porque ella, la palabra de Dios, es viviente, eficaz y acerada como espada de dos filos: penetrante hasta el punto de separar el alma y el espíritu, las junturas y las médulas, discernidora de los pensamientos y los sentimientos del corazón", Heb., IV, 12.

2. Cor., I, 19-20. Probablemente, en este sentido hay que entender

el mismo sentido: "el Hijo de Dios, Cristo Jesús, que ha sido entre vosotros predicado por nosotros; por mí, por Silvano y por Timoteo —no ha sido *sí* y *no,* pero ha sido el *sí* el que ha estado en él. Porque todas las promesas de Dios en él han sido el *sí* (realizadas): y por él nosotros decimos el *amén* a la gloria de Dios". Esto es decir que la predicación apostólica no ha presentado la fe en Cristo como una opinión, sujeta a discusiones, sino como una afirmación irreformable, un *sí* puro y simple. Y, con efecto, Jesús ha realizado en sí todas las promesas de Dios; después de él no hay nada que esperar como revelación o mediación cerca de Dios; de lo cual da testimonio la liturgia, cuando añade a la fórmula consagrada de la acción de gracias a Dios: "Por Cristo nuestro Señor", la palabra final: Amén. De modo análogo en el Apocalipsis, Jesús se dice el *Amén,* esto es, la verdad definitiva, indiscutible. Y es, también —y aquí Juan coincide con Pablo y de un modo más notable, toda vez que los destinatarios son los laodicenses, que por orden del Apóstol habían leído la epístola que dirigió a sus vecinos los de Colosas[1]— "el principio de la creación de Dios", el que los colosenses habían aprendido a conocer como "el primogénito de toda la creación"

> porque en él ha sido hecho todo, en los cielos y en la tierra,
> lo visible y lo invisible...
> todo ha sido hecho por él y para él.[2]

En dos palabras que Juan se complace en repetir: Jesús es el *alfa* y la *omega;* el "Primero y el Ultimo": él tiene los dos cabos de la creación total y de este pequeño mundo, autónomo en el gran Universo, que es el destino humano.

Sus promesas no van menos lejos que sus órdenes y exhortaciones; ellas no se refieren todas, ni con mucho, a los bienes de la futura vida, y esto es claro a los ojos no obscurecidos con la ilusión escatológica. Otros bienes ordenados a éstos, pero distintos de ellos y destinados a encaminarnos hacia ellos, serán el lote de los fieles de Jesús. A

los calificativos que se da Mahoma: "el sello de los profetas", Corán, sur. 33, 40; "Mahoma sería el último de los profetas porque *estampilla* como con un *sello* la predicación de sus predecesores", H. Lammens, *L'Islam,* pág. 57 (Beirut, 1926).

1. Col., IV, 15-16.
2. Col., I, 16-17.

estos fieles, la participación del "maná escondido", que es la palabra de Dios y, también, con seguridad la Eucaristía. Para ellos "la piedrecita blanca sobre la cual hay escrito un nombre nuevo que nadie lo conoce, sino el que lo recibe". Blanca, esto es, bienaventurada, signo y causa de felicidad: Juan ama este color; el candor resplandeciente simboliza para él todo lo que es de buen augurio, hermoso, puro, celestial.[1] ¿Esta piedrecilla? es la "chinita blanca" que anunciaba los días buenos entre los antiguos? ¿Es la gema preciosa engastada en el anillo, o la bola blanca del sufragio, signo de absolución y de buen éxito? De cualquier modo, ella lleva, y esto es lo que la avalora, un nombre esculpido, según el uso universal de la consagración, ya sea un talismán o un testimonio de pertenencia sin segunda intención mágica. Aquí el nombre es nuevo y, cosa extraña, aunque consagra a uno y lo dedica a Jesús, no es su nombre, sino éste que va a convertir al discípulo en otro Jesús. Porque designa, ciertamente, lo que S. Pablo llama "hombre nuevo", "la nueva criatura"[2] opuesta al hombre viejo, al hombre de pecado.[3] Representa, pues, al vivo (y sólo lo sabe esto bien, el que es sujeto de esta maravillosa reforma), la refundición, la transformación del viejo Adán por el espíritu cristiano. A los ojos profanos no aparece nada, por lo menos hasta que la conformación del fiel con su Señor no está próxima a su acabamiento. Pero ya todo es nuevo para el cristiano; ninguno de los valores antiguos son los mismos para él. Y es que con las dádivas ha recibido al Dador, el que S. Juan apellida más adelante "la estrella refulgente de la mañana", esto es, Cristo Jesús.

Porque para Juan, como para Pedro y Pablo y los Sinópticos y todos los que le adoran, Jesús no es un Maestro del pasado, no es un personaje fosilizado de la historia pretérita: Jesús vive. Su presencia entre los suyos, y en los suyos, es uno de los dogmas principales del cristianismo, y de los que tienen más visible eficacia. Jesús está con los suyos "todos los días hasta la consumación de los siglos" por el bautismo, por la eucaristía, por la gracia santificante, y aun

1. B. Allo, *La couleur blanche dans l'Apocalypse, op. laud.*, pp. 48-50.
2. II Cor., v, 17.
3. Rom., VI, 6.

por una conversación interior fundada en la fe, nutrida por la oración, donde se llega hasta la unión inefable, el abrazo místico, que no es más que el estado fuerte y extraordinariamente sabroso de este sentimiento de su presencia. El tiene, sin duda, sus lugartenientes, sus delegados, sus imágenes. Desde diversos puntos de vista, los que ejercen el poder espiritual, sucesores de Pedro y de los Apóstoles, los humildes, los puros, los niños, los santos; hacen revivir entre nosotros la autoridad, la condición humillada, la inocencia, la religión personal del Señor. Pero si el Cristo es recordado y representado, jamás puede ser reemplazado ni suplido; el amor de preferencia que él reivindicó durante su vida, persiste en reclamarlo y lo sigue obteniendo.

Otros maestros, otros hombres, han sabido hacerse amar, y su genio prosigue sus conquistas en las generaciones que se suceden:

Oídos una vez es convertirse en amigos suyos.

Sin embargo, este ascendiente tiene sus límites, y esta amistad no es más que admiración retrospectiva matizada de un poco de ternura; no puede contrapesar presencias menos nobles y ¡cuán menos puras, pero reales y próximas! ¡Desventurado del que ya no existe! La religión del recuerdo es un culto que tiene pocos fieles y aun con intermitencias. Jesús no está ausente jamás: su amistad contrabalancea victoriosamente las más fuertes pasiones, los más seductores atractivos, amor y odio, en millones de corazones humanos Estos corazones no son los menos ardientes ni los menos puros; al contrario, los amigos de Cristo constituyen una porción selecta que se distingue por las más raras virtudes. Ellos se entregan, y se olvidan, se callan, fundan y perseveran. Su actividad es desinteresada y reglamentada; no se enardecen con la fiebre de ambiciones egoístas, ni se abandonan al azar de las circunstancias. No se trata para ellos de conquistar renombre, ni de aumentar con una unidad el número de sectas, ni de construir "un templo de factura humana" que da gloria a su fundador. Es en el respeto, o mejor, en el culto de la unidad, en la sumisión a las autoridades legítimas —encarnadas, sin embargo, en hombres y, a veces, bien humanos— en la comunión visible mantenida a costa de duros

sacrificios, donde los apóstoles trabajan. En ellos "el Espíritu y la Esposa", es decir. el Maestro interior y el magisterio asistido, tienen discípulos dóciles, porque en ambos lo que disciernen y lo que obedecen es el eco genuino del Maestro único.

El testimonio dado así por el Espíritu de edad en edad, es un signo de los menos equívocos de la misión divina de Jesús, y permanece uno y concordante, aunque está diversificado por las aspiraciones de una humanidad siempre en trabajo y en movimiento. Esto no es un ideal maleable, amorfo, sobre el cual nuestra raza proyectaría su sueño y su ilusión de cosas mejores, sin otra continuidad que él mismo. El ideal encarnado en Jesús es activo y determinante: lejos de estar creado por los hombres a su propia imagen, los reforma según orden prefijado y los orienta, tanto más eficazmente, cuanto más se prestan a ello, por el mismo camino, con las mismas etapas, bajo los mismos jefes, a través de idénticas luchas, hacia el mismo fin: el Reino de Dios. Los discípulos de Jesús se reconocen entre sí de pueblo en pueblo y de siglo en siglo: las mismas acciones de alabanza y de amor brotan espontáneamente de sus labios; iguales atractivos imperiosos los configuran con un tipo tanto más recognoscible, cuanto deja subsistir las particularidades de cultura y de raza. Testigos recientes han encontrado en las mazmorras de China y de Corea las respuestas de los antiguos mártires.[1] Lo mismo que nuestros antepa-

1. Como ejemplo pueden cotejarse las Actas de Colomba King, joven coreana, de Hou-Siang, martirizada en Seúl, en 1801, el 22 del quinto mes lunar, con las de Santa Perpetua de Cartago, 7 de marzo de 202 ó 203. Ambas procuran sostener el ánimo de sus colegas, en cárceles, en donde el calor era el mayor suplicio. Perpetua, ya herida, dice a su hermano y al catecúmeno Rustico que "se mantengan firmes en la fe y que no se escandalicen de sus sufrimientos": *Passio,* 20, ed. J. Armitage Robinson, *Texts and Studies,* t. I, 2, p. 93. Colomba dice a su hijo Felipe, a quien los sufrimientos del calabozo empezaban a hacer flaquear: "Grita con voz fuerte, Jesús está sobre nuestra cabeza: El te ve..." El niño cobra ánimo y sufre el martirio: *Actes,* en H. Leclercq, *Les Martyrs,* t. XIV, pp. 34 y 35, 1922. Ambas van a la muerte como a una fiesta: Perpetua se adelanta — cito las espléndidas versiones latinas, tal vez de Tertuliano, en todo caso, dignas de él: *lucido incessu, ut matrona Christi, ut Dei delicata, vigore oculorum deiiciens omnium conspectum...* Perpetua psallebat: *Passio,* 18, pp. 87 y 88:. Colomba sube al carro fatal "con aire de satisfacción y de gozo. Recitaba oraciones en alta voz". Quieren poner a Perpetua y a sus compañeros vestidos mitológicos; Perpetua se opone resueltamente: "Hemos venido aquí de buen grado; ¡que no se nos obligue! Damos nuestra vida justamente por no querer hacer nada semejante" (de idolátrico). El tribuno accede. Y, cuando, acto seguido, expuesta a una vaca feroz, la joven mujer es lanzada al aire, su primer movimiento es un gesto de modestia cristiana: *tunicam a latere*

sados latinos o bárbaros, los negros de Africa se muestran capaces de la santa novedad que es el Evangelio de Jesús. El hecho es indubitable, sólo resta, al teminar esta obra, aportar algunas pruebas concretas.

*discissam ad velamentum... reduxit, pudoris potius memor quam doloris*: *Passio*, 18 y 20, pp. 89 y 90. Colomba Kiang no da menores pruebas de santa libertad y de pudor: en el lugar de la ejecución, declara: "Las leyes prescriben desnudar a los que deben ser ajusticiados; mas, ello no debe ser así, tratándose de mujeres, como nosotras. Decid pronto al mandarín superior que pedimos morir vestidas." El mandarín consiente, *Actes*, p. 35. Para describir el valor de estas mujeres admirables, es la misma la imagen que se ofrece: A Perpetua se la ve luchando como un hombre, convertido en atleta: *Passio*, 10, pp. 77-79; Colomba era como "un guerrero intrépido", y por más que hubo hombres en aquella cristiandad, "a todos ellos aventaja". Es como el jefe de esta Iglesia perseguida: *Actes*, p. 33.

CAPITULO II

# TESTIMONIOS DE JESUS EN LA HISTORIA

## 1. La Antigüedad

Arrojado a las fieras hacia el año 107, en Roma, y probablemente en el Coliseo inaugurado en el 80, el obispo de Antioquía Ignacio se reputa hoy como el más grande entre los Padres apostólicos. "Por su valor personal como cristiano y como escritor, dice A. von Harnack, se aproxima más que cualesquiera otros a los grandes apóstoles Pablo y Juan, por más que aun queda lejos de ellos. Al mismo tiempo representa también a la Iglesia católica naciente, que precisamente por esto muchos sabios protestantes se han negado a reconocer en sus cartas documentos auténticos del tiempo de Trajano".[1] Lo que nos hace venerable esta voz, no es su antigüedad solamente, sino el tono personal, apasionado y penetrante que la distingue entre todas.

¡Yo soy el trigo de Dios, soy molido por los dientes de las fieras para convertirme en el pan blanco de Cristo!

1. Ad. von Harnach, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Brieffsammlungen,* pp. 28-29 (Leipzig, 1926). En el mismo contexto, el autor compara con el juicio del viejo Lachmann, que en las cartas de Ignacio no ve otra cosa que "tonterías", el del gran filólogo Ed. Norden: "Las cartas de Ignacio son lo más magnífico que nos ha dejado esta época; ellas nos encantan por la llama y el fulgor de un alma que aspira al ser arrancada de la tierra por una muerte afrentosa y celeste." Harnach añade: "Las voces de los que atacaban la autenticidad de estas cartas están casi extinguidas." Entre estas voces, se destacó, en otro tiempo, la de Renán, *Les Evangiles*, pp. XIX y sig. y 488 y siguientes, 1877. De las siete cartas, rechazaba seis, aduciendo, como principal razón, el que una doctrina eclesiológica hasta tal punto desarrollada, no podía remontarse a los tiempos de Trajano.

"Yo soy molido", en presente: el candidato al martirio se veía ya en la arena.

¡Cuándo me veré entre las fieras que me aguardan!... Si es necesario las solicitaré... y si se hacen remisas las provocaré. Perdonad; yo sé lo que me conviene. Ahora es cuando empiezo a ser un verdadero discípulo. ¡Lejos toda criatura, visible o invisible, que me impediría poseer a Cristo! ¡Fuego y cruz, cuerpo a cuerpo con las fieras, heridas, descuartizamientos, dislocación de huesos, mutilación de miembros, magullamiento del cuerpo entero — vengan sobre mí los más crueles tormentos del demonio con tal que entre yo en posesión de Cristo!

De nada me serviría poseer el mundo entero, o los reinos del siglo presente; mejor me es morir por Cristo Jesús que reinar sobre todo el mundo. A quien yo busco es a aquel que murió por mí; a quien yo quiero es a aquel que resucitó por mí. Esta será mi liberación; por favor, hermanos, dejadme llegar a la luz: entonces seré verdaderamente hombre. Dejadme imitar la pasión de mi Dios. El que posea a este Dios en su corazón, comprenderá mis deseos se hará cargo, compartiéndola conmigo, de la angustia que me oprime. Si cuando esté con vosotros tuviere la debilidad de suplicaros, no me escuchéis; obrad según lo que os digo en esta carta: os escribo en la plenitud de la vida, ansioso de morir

Mis pasiones terrenas han sido crucificadas,
el fuego de los deseos materiales ya no existe en mí,
pero murmura dentro de mí un *agua viva,*
diciéndome en el interior: "¡Ven hacia el Padre!"
Ya me son insípidos los manjares terrestres
y los placeres de esta vida.

*Pan de Dios* deseo, que es carne de Jesucristo, *hijo de David,*
y anhelo una bebida, su sangre, que es amor incorruptible.[1]

Estas efusiones, y lo demás armoniza con ellas, no son de un hombre que se exalta en su pensamiento y se precipita sobre padecimientos imaginarios; es un condenado a muerte el que habla, y en camino hacia el suplicio, atado de día y de noche, entregado al arbitrio de diez soldados, "diez leopardos, más bien; tanto peores cuanto más bien se les hace".[2] Ignacio, así atormentado, se ve ya arrojado a las

1. A los Romanos, v-vii. — "El agua viva es aquella de que habla Jesús a la Samaritana; aquella de la cual dice que manará como un río del seno de los que crean en él": Jo., iv, 10; vii, 38; véase también A. de Alès, *La source d'eau vive,* en *RAM,* t. v, pp. 105-126, 1924. El "trigo candeal de Dios", se encuentra en la epístola a los Romanos, iv.
2. Rom., v.

fieras y hace de sus miserias una escuela en la cual se forma. No se crea que el santo, absorbido por el pensamiento del martirio, olvida lo que debe á sus hermanos. Sus cartas están llenas de consejos y de doctrina; y sobre todo, de Jesús; acaba de denunciar a los efesinos los miserables sembradores de herejías, "canes rabiosos que muerden a traición". ¿Dónde estará el remedio? —No existen dos.

Un sólo médico, carne y espíritu,
engendrado y no engendrado
Dios hecho carne,
Vida verdadera en el seno de la muerte,
nacido de María y nacido de Dios,
primero pasible y luego impasible;
Jesucristo Señor nuestro.[1]

¿Jesús? El es "el inseparable principio de nuestra vida" —"la vida verdadera, fuera de la cual no se debe amar nada". Es "el conocimiento de Dios" —"nuestro Dios"— "nuestro único maestro" —"nuestra unidad de espíritu"— "nuestra común esperanza". Sus palabras son nuestras normas y nuestra luz; hasta su silencio nos enseña.[2]

Testigo irreprochable, este ardiente amigo de Cristo fué al mismo tiempo el más antiguo teólogo, después de Pablo y Juan, de la Iglesia católica. En las epístolas de S. Ignacio es donde, por primera vez, figura este epíteto glorioso, aplicado al nombre de la Iglesia:

Donde está el obispo, allí está la comunidad: lo mismo que dondequiera que esté Cristo allí está la Iglesia católica.[3]

Así el obispo encarna su Iglesia particular, de igual manera que la gran Iglesia universal es la encarnación conti-

1. Eph., VII.

2. Eph., XV. Nótese que la última expresión, tan sorprendente, da testimonio de la prudencia del obispo, al descartar de sí toda sospecha de exaltación: en este pasaje, S. Ignacio desaconseja toda profesión de fe inútilmente provocadora. Recuerda las virtudes sólidas que, en un silencio impuesto por la prudencia, no dejan de predicar el Evangelio, del mismísimo modo que Jesús lo predicó, no sólo cuando hablaba, sino hasta cuando callaba: su silencio es digno de su Padre, al igual que sus palabras.

3. A los Esmirniotas, VIII, 2. Traduzco ἡ καθολική por la palabra que ha prevalecido y que, seguramente, expresa el pensamiento del escritor. La misma palabra, en su sentido exclusivo, en comparación con el que pretende ser cristiano sin ser católico, se encuentra, por primera vez, si no me equivoco, en el *Martyrium Polycarpi*, XVI, 2: véase A. Lelong, *Les Pères apostoliques*, II pp. LXXI-LXXIII (París, 1910).

nuada del Hijo de Dios. ¿No parece que se está leyendo a uno de los campeones de la unidad eclesiástica en nuestros tiempos, a un Adán Moehler, Jaime Balmes o Luis Eduardo Pie? Y esto no es una palabra suelta, un relámpago en la noche. Las siete cartas de Ignacio están impregnadas, podríamos decir hasta la saturación, de la idea de la Iglesia una, santa, apostólica, jerárquica, que es para él "como el sistema mismo de salud en todos los tiempos, sin exceptuar el pasado de la historia de Israel".[1]

Atravesamos con sentimiento la era de los mártires: ¡qué cosecha tan grande podríamos recoger en ella! He aquí al menos algunas fórmulas del padre de la tradición católica, Ireneo de Lión. Contemporáneos de Marco Aurelio, estas doctrinas han alimentado en Cristo a la admirable esclava Blandina y sus compañeras de suplicio, en el 177. Definen en términos irreformables "esta novedad, que contiene todas las otras, y que Jesús nos ha traído en su persona".[2] ¿Por qué vino? —"Por su inmenso amor se ha hecho lo que somos nosotros para hacernos lo que es él."[3] Pero el Cristo de la historia, el humilde Jesús de los días de mortalidad, ¿es el Verbo exaltado sobre todas las cosas? ¿O acaso el primero fué sólo ocasión para encarnar el ideal religioso de los hombres?— El primero es el verdadero, no lo dudéis. "Es aquella antigua carne sacada por Dios en Adán del limo de la tierra", la que el Verbo de Dios ha tomado. Hablen lo que quieran los gnósticos, tratando de dividir a Cristo: "Uno mismo es el que es Verbo y único Hijo, y Vida y Luz y Cristo e Hijo de Dios; y es el mismo que se encarnó por nosotros... el mismo Verbo de Dios que estuvo pendiente en el madero" de la cruz.[4] No nos avergonzamos de estos abatimientos que son pura misericordia; empequeñeciendo al inmenso hasta la proporción de un espíritu humano, eran condición para que nos pudiera tocar el Verbo divino y más aún para que nosotros pudiéramos alcanzar el Verbo:

1. H. de Genouillac, *L'Eglise chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*, p. 106 (París, 1907).
2. "Quid igitur novi Dominus attulit veniens? — Cognoscite quoniam omnem novitatem attulit, semetipsum afferens." *Adv. Haer.*, IV, 34, 1; *MG*, VII, col. 1083.
3. "Propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse"; *Adv. Haer.*, V, Prefacio, *MG*, t. VII, colección 1120.
4. *Adv. Haer.*, I. 9, 3; *MG*, t. VII, col. 544; col. V, 18, I, col. 1172.

"por esto a nosotros que somos como niños, el pan substancial del Padre se nos ha dado, él mismo como leche... por esto el Hijo de Dios ha querido hacer de párvulo con el hombre, él, el perfecto, no en provecho propio, sino haciéndose capaz de la pequeñez humana para que el hombre fuera capaz de la grandeza divina."[1]

Y puesto que debemos escoger entre los Padres, interroguemos, a comienzos del siglo v, el gran corazón de Agustín de Tagaste. El hijo de Mónica, nos ha dicho por qué, en los nueve años de extravío, durante los cuales, sus estudios acabados, permaneció enredado en el maniqueísmo, su espíritu no pudo encontrar reposo en ningún filósofo profano. "El nombre de mi Salvador, vuestro Hijo (¡Oh Dios mío!) lo había mamado con la leche de mi madre y había impregnado mi tierno corazón hasta lo más íntimo. Donde faltaba este nombre, a pesar de la gracia literaria, de la belleza o de la invención ingeniosa, yo no estaba satisfecho."[2]

Así, cuando tras varios años de lucha, por su conversión Agustín sale paulatinamente de aquel horizonte brumoso para la inteligencia, y se arranca, sangrando el corazón herido, a los lazos de la carne, Jesús viene a ser "el punto de orientación de su alma"[3] y su lucero matutino. Como hombre, es el único camino para ir al Padre; como Dios, es el término y la patria de los espíritus. Es el Verbo divino: este es el aspecto que retiene principalmente el pensamiento teológico del doctor, pero Cristo humillado en la Encarnación, Cristo ejemplar y maestro de humildad, es el objeto de su predilección marcada.[4] A los pies del Maestro humilde y manso, la soberbia humana, de otra manera irreductible, se desinfla y muere; el hombre verdadero cuyo primer paso debe ser para ponerse en el lugar que le corresponde, puede ya nacer. ¡Platónicos, neoplatónicos, sectarios de Manes, malos maestros! "A todos faltó el ejemplo de la humildad divina"; por esto permanecieron ciegos estos guías de ciegos. ¿Queréis fuerza para cumplir lo que se presente a vuestros ojos como bueno o más perfecto? ¿Buscáis la gracia de po-

1. *Adv. Haer.*, IV, 38, 1 y 2, *MG*, t. VII, col. 1106, 1107.
2. *Confessiones*, III, 4, 8.
3. E. Portalié, *Augustin*, en *DTC*, t. I, 2. col. 2361.
4. Otto Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, p. 347 y sig. (Tubinga, 1901). Se encontrarán los textos aquí aludidos.

ner vuestra conducta al mismo nivel de vuestro ideal? En vano buscaréis lejos del Cristo humillado: creed en su experiencia: "Yo iba en busca de la fuerza necesaria y no la encontraba..., porque no tenía aún entre mis brazos a mi Señor Jesús, no era discípulo humilde del humilde Maestro: *non enim tenebam dominum meum Iesum, humilis humilem.*"[1]

¡El ardiente enamorado impenitente de la belleza, Agustín, tendrá que soltar los pechos donde su inteligencia bebió tantos deleites! La sencillez de los evangelios, las paradojas del Sermón de la montaña y, por decirlo todo, "la escuálida imagen de un Dios estirado y sujeto por clavos"[2], todo esto es duro, y no creemos que dejara de experimentarlo Agustín. Pero no, el Cristo es hermoso: "Si consideras la misericordia que le ha traído a tal extremo, aun allí es hermoso". ¿Belleza moral solamente? — También intelectual: debemos comprender o intentar comprender la conducta del Verbo encarnado y se la encontrará hermosa, soberanamente hermosa: "intelligentibus autem *et Verbum caro factum est,* magna pulchritudo est." ¿Hay con esto bastante?— El hombre profano no irá más allá: pero el fiel tiene ojos nuevos y más perspicaces: "Para nosotros, los creyentes, el Esposo es bello dondequiera, bello como Dios, Verbo junto a Dios; bello en el seno de la Virgen, donde, sin perder la divinidad, asume la naturaleza humana. Es hermoso el Verbo, niño, el infante, cuando se alimenta a los pechos de su madre, cuando es llevado en sus brazos; hermoso cuando obra maravillas y cuando se ofrece a los azotes, cuando invita a la vida y cuando desprecia a la muerte; cuando entrega su alma y cuando la vuelve a tomar; hermoso en el leño de la Cruz, hermoso en el sepulcro, hermoso en el cielo. Comprended este cántico[3] en espíritu, y la flaqueza de la carne, que no desvíe vuestros ojos del esplendor de su belleza".[4]

En Dios mismo es la sabiduría substancial del Padre,

1. *Confessiones,* VII, 18, 24.
2. Ernesto Renán, *Patrice,* en *Fragments intimes et romanesques,* página 96.
3. El *cántico* es el Salmo XLV (XLIV) que comenta Agustín.
4. *Enarrationes in Psalmos,* In Psalm., XCIV, 3; *ML,* XXXVI, col. 495 y 496.

la segunda persona de la Trinidad santa, es el Hijo, el que suspendía el alma de Agustín en el supremo momento de su contemplación. "En este Principio, ¡Oh Dios!, hiciste tú el cielo y la tierra; en tu Verbo, en tu Hijo, en tu Virtud, en tu Sabiduría, en tu Verdad; maravillosamente dicho, maravillosamente hecho... ¿Qué es esto que luce para mí con intermitencias y golpea mi corazón, sin herirlo? Yo me espanto y me enardezco; me espanto por lo que disto de ella, me enardezco por lo que a ella me asemejo. Es la Sabiduría, la Sabiduría misma la que veo brillar con intérvalos, perforando mi nube, que después me envuelve de nuevo, mientras desfallezco bajo estas tinieblas y el cúmulo de mis pecados."[1] Tal vez al libro de *La Santa Virginidad* es a donde debemos acudir para encontrar las más tiernas efusiones del hijo de Mónica. Allí anticipa lo mejor que dirán los más dulces amigos de Cristo. ¿Por qué no citar unas palabras de tierna y melancólica belleza en las que desea Agustín a otros más afortunados que él, el único matiz de intimidad con su Maestro que su pasado le veda?

Este Cordero —dice él— comentando un texto célebre del Apocalipsis, este Cordero va por un camino virginal. ¿Cómo podrán seguirle por él los que perdieron un don que jamás se recobra? ¡Oh!, seguidle vosotros, vírgenes de Cristo... Seguidle, guardando sin desfallecer lo que habéis ofrecido en el entusiasmo ardiente de vuestras almas... Toda la muchedumbre de fieles, que no pueden seguir en esto al Cordero, os contemplará; os contemplará y no sentirá envidia; y gozándose con vosotros, encontrará en vosotros lo que en sí misma no posee.[2]

Estas últimas palabras, enteramente paulinas, muestran hasta qué punto el gran africano sentía la comunión de los santos. ¿Y hubiera sido posible lo contrario? Es a la Iglesia a la que Agustín se reconoce deudor del Evangelio, es decir,

1. *Confessiones*, XI, 9, 11: "Et inhorresco et inardesco: inhorresco in quantum dissimilis ei sum; inardesco, in quantum similis ei sum. Sapientia, Sapientia ipsa est, quae interlucet mihi."

Este pasaje admirable, de cuya traducción soy deudor a L. de Mondadon, está comentado con Dom C. Butler, *Western Mysticism*², p. 63 y sig. (Londres, 1927), el cual, con muy buen acuerdo, hace observar que Agustín usa el vocabulario platónico "con tanta naturalidad y espontaneidad de corazón, como Sto. Tomás el de Aristóteles", pp. 86 y 87. El mismo pasaje es una de las columnas del libro de R. Otto, *Das Heilige*, cap. V.

2. *De sancta virginitate*, *ML*, t. XLII, col. 412.

a Jesús. "Yo he creído en el Evangelio por la predicación de los católicos."[1] Y esto no es un homenaje pasajero; toda la vida del adversario implacable de los donatistas, del autor de *De unitate ecclesiae, De moribus ecclesiae catholicae,* es un himno a la *Católica.*[2] Los teólogos protestantes son los primeros en dar al hijo de Mónica el título, tomado aquí en el sentido literal y estricto de la palabra, de doctor de la Iglesia.[3] Todas las convicciones católicas se formulan en él con plenitud y energía incomparables. A Juana de Arco se le acudían las palabras de Agustín cuando, acosada de dificultades capciosas, respondía a sus jueces: que *"luy est advis que c'est tout ung de Nostre Seigneur et de l'Eglise,* et qu'on n'en doit point faire de difficulté."[4] La Iglesia, dice aún el santo obispo, es el Cristo visible, motivo permanente de creer en la misión divina del Cristo actualmente invisible:

Miradme, os dice la Iglesia, miradme, pues me veis vosotros aunque quisierais no verme. Los que en aquellos tiempos, en tierras de Judea fueron dóciles a la fe, pudieron saber de la Virgen la maravillosa natividad y la pasión, la resurrección y la ascensión de Cristo: presentes, conocieron como presentes todas estas cosas divinas, obras y palabras. Ahora no las veis ya, y por eso no queréis creer. Miradme, pues, a mí. Volved vuestros ojos y vuestra reflexión hacia lo que veis, hacia lo que no es narración de lo pasado ni anuncio de lo venidero, sino ostensión de lo presente.[5]

¿Qué más han dicho el cardenal Dechamps y los Padres del Concilio Vaticano? Ni siquiera el adagio "fuera de la Iglesia no hay salvación" deja de tener un eco en S. Agus-

1. "Ipsi evangelio catholicis praedicantibus credidi"; *Contra epistulam Fundamenti,* t. v, 6; *ML,* XLII, col. 176. Hay que empezar por esta palabra para penetrar el verdadero sentido de la célebre expresión: "Evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas." Véase L. Mendadon, *Bible et Eglise dans l'Apologétique de saint Augustin,* en *RSR,* t. II, pp. 217 y sig., 1911.

2. Véase, más arriba, p. 926, nota 2.

3. Véase, por ejemplo, Ad. von Harnach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], t. III, pp. 77 y sig. y 143 y sig.; y sobre el conjunto, P. Batiffol, *Le Catholicisme de saint Augustin* (París, 1920).

4. Pedro Champion, *Procès de Condamnation de Jeanne d'Arc,* sesión del 17 de marzo de 1431, mañana, t. I, p. 142; t. II, p. 101 (París, 1920). Textos agustinianos: "Christi et Ecclesiae unam personam"; "praedicat ergo Christus Christum, praedicat corpus caput suum"; "totus Christus caput et corpus est"; *De Doctrina christiana,* III, 31; *Sermo* CCCLIV, 1; *De unitate Ecclesiae,* 7. Véase L. de Mondadon, *RSR,* t. II, p. 569 y sig.

5. "Me attendite, vobis dicit ecclesia, me attendite quem videtis, etiamsi videre nolitis, etc." *De fide rerum quae non videntur,* IV, 7; *ML,* t. XL, col. 176.

tín, subrayando, desde luego, el aspecto voluntario y culpable del estado que así se reprueba.[1]

Apenas de una generación más joven que Agustín, pero en un cuadro enteramente distinto, en los últimos confines de este mundo romano cuya ruina bajo los golpes de los bárbaros, había inspirado al gran doctor su libro *De la ciudad de Dios*, el apóstol de Irlanda, S. Patricio, resumía, para uso de sus rústicos conversos, en lengua celta y en forma propia para ayudar a la memoria, toda su predicación de Jesús. Un gran número de imitaciones atestigua la eficacia de esta "coraza" espiritual, para adaptar a las necesidades de un pueblo, poco capaz aún de abstracción, la doctrina de la primacía universal de Cristo y la vida *en Cristo Jesús*:

Cristo conmigo, Cristo delante de mí, Cristo detrás de mí, Cristo dentro de mí, Cristo debajo de mí, Cristo encima de mí.
Cristo a mi derecha, Cristo a mi izquierda;
Cristo en la fortaleza,
Cristo en el asiento del carro,
Cristo en la popa de la nave,
Cristo en el corazón de todo hombre que piensa en mí,
Cristo en la boca de todo hombre que habla de mí,
Cristo en todos los ojos que me ven,
Cristo en todos los oídos que me oyen.[2]

Algunos años después de la muerte del gran bretón, nacía en Nursia,[3] hacia el 480, el hombre sabio, pacífico, ro-

1. San Agustín distingue de los otros los herejes de buena fe: "De ningún modo deben tenerse por herejes (en el sentido formal de la palabra) los que defienden su opinión, por más que ella sea errónea y perversa, pero que la defienden sin obstinación, especialmente cuando esta opinión no es el fruto de una temeraria presunción personal, sino la herencia recibida de padres seducidos y caídos en el error y que, por otra parte, andan cuidadosamente en busca de la verdad, dispuestos a corregirse desde el momento en que la encuentren"; *Epistula*, 43, 1. Véanse otros textos en P. Batiffol, *Le Catholicisme de saint Augustin*, p. 241 (París, 1920).

2. Esta oración se llama *lorica*, la coraza, porque preserva de las asechanzas del demonio. Véase Healy, *The Life and Writings of St. Patrick* (Dublín, 1905); G. Dottin, *Les Livres de saint Patrice*, p. 56 (París, 1909), da por el "grito del gamo, *Fedh Fiadha*", del cual, este ritmo es un fragmento, un texto ligeramente diferente. Sobre el conjunto, L. Gougaud, *Etude sur les loricae celtiques*, en el *Bulletin d'ancienne Littérature et Archéologie chrétiennes*, pp. 271 y 272, 1911; pp. 106-110, 1912; y *Acta Sanctorum... Novembris*, IV, pp. 155-157, 1925.

3. Véase Dom S. du Fresnel, *Saint Benoît; l'oeuvre et l'âme du Patriarche* (París-Maredsous, 1926). En el principio de este excelente compendio, páginas XVIII-XIX, se encontrará la biografía esencial. Por estas líneas, soy tributario, sobre todo, a Dom G. Morin, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*[3]; Dom Cuthbert Butler, *Benedictine Monachism*

mano en el sentido más noble de la palabra, que por sí mismo y su innumerable posteridad espiritual ha hecho como el que más en el mundo para que se hiciera cristiano o perseverara siéndolo. De este apóstol insigne tenemos un retrato que aventaja a cualquier hagiografía: la Regla compuesta por él mismo, calcada en los antiguos monumentos, pero marcándola con su sello sobrio, discreto y genial. El programa de vida benedictina es sencillo: "oración cotidiana, pan cotidiano, trabajo diario, pareciéndose cada día al precedente, salvo que se acerca más cada vez, al gran día, al día postrero". Estas palabras de Newman[1] resumen acertadamente lo que S. Benito llama "el santo servicio: una escuela del servicio del Señor; una institución en la que no se impone nada demasiado duro ni demasiado gravoso." Esta moderación ejemplar, tanto como su sentido de verdad evangélica y la ductilidad natural pero firme de un cuadro como de familia, bajo la autoridad espiritual y casi discrecional, pero fraterna siempre del Abad, explica el éxito inmenso de la Regla benedictina. En el fondo no es otra cosa que la vida cristiana llevada en común, sin más que lo que impone de sacrificios y lo que propone de ideal esta vida, en un hombre que ha dejado el siglo por seguir a Jesús.

Para el que sigue a Jesús, pues, el consejo evangélico está en la base con sus dos facetas, unión y separación:

> A saeculi artibus se facere alienum.
> Nihil amori Christi praeponere.[2]

Esta última prescripción es tan importante, que el le-

(Londres, 1919, tr. fr. C. Grolleau, París, 1924); y de Dom Columba Marmion. *Le Christ idéal du moine* (Maredsous, 1922); y del *Commentaire sur la règle de saint Benoit*[3] por Dom Delathe (París, 1913).

1. *Mission of St. Benedict*[3], en *Historical Sketches*, II. Huelga decir que la pintura trazada por Newman exige reservas, al igual que su conocimiento de la historia benedictina.

2. *Regula*, IV, 20, 21. La Regla ha sido traducida de modo excelente por Dom A. Wilmart (París, 1926). Las máximas aquí citadas, tomadas del capítulo principal de las instrucciones generales (*Quae sint instrumenta bonorum operum*) pueden traducirse: "Hacerse extraño a las obras del mundo; nada debe anteponerse al amor de Cristo". La segunda es un eco de San Cipriano, *De Oratione dominica*, 15; ella modela tan bien la religión de Jesús que los perfectos cristianos la encuentran instintivamente; así Juana de Arco: "Interrogata utrumne credit quod ipsa sit subjecta Ecclesiae quae est in terris, etc... respondit quod sic, Domino nostro primitus servito, gallice *Notre Seigneur* premier servi"; *Procès de condamnation*, 31 de marzo de 1431, ed. Pedro Champion, t. I, p. 261; t. II, p. 199 (París, 1920).

gislador vuelve sobre ella al terminar; el penúltimo y admirable capítulo de la Regla sobre "el buen celo que deben tener los monjes" —entiéndase aquí por celo lo que en una vida humana es el motor íntimo, el ardor secreto, la pasión, el amor, en fin— repite estas palabras como un viático y un proverbio: "Temor de Dios, sumisión cordial al Abad" (porque él es en la tierra, imagen y lugarteniente del Padre celestial) y, en fin, "no anteponer cosa alguna al amor de Cristo, nada absolutamente: *Christo omnino nihil praeponant*". Ahí está el foco secreto, el acicate de una vida en que S. Benito propone como ideal "buscar a Dios, pero de veras: *si revera Deum quaerit*", y para esto, tender hacia él sin exaltación, con mesura y sobriedad, en la paz. No un dejarse llevar, que no es más que su imagen falsa, sino la libertad interior, la subordinación de los hermanos aceptada y poniendo en su lugar cada acción, y en su sitio, cada deseo. La palabra casi sacramental de la vida benedictina es *PAX*, tanto como decir, Jesús, porque realmente "él es nuestra paz: *ipse enim est pax nostra.*"

## 2. La Edad Media

Esta paz cristiana dentro de un ambiente de suave libertad espiritual, se respira en la devoción benedictina y sus filiales, mundo extraordinariamente variado, desde San Gregorio el Grande hasta el severo Pedro Damián, y desde el admirable arzobispo Anselmo de Cantorbery hasta las grandes monjas sajonas de Helfta, Matilde y Gertrudis. Entonces se abre una era en la que encontramos, tal vez, a los más tiernos amigos de Jesús que menciona la historia; y los más numerosos también; pues cuesta trabajo el elegir entre tanta muchedumbre de toda raza, lengua y nación. ¡Qué testigos, sin embargo, más calificados, que los Hugos y Ricardos de S. Víctor en el siglo XII; Sto. Tomás y S. Buenaventura en el siglo XIII; luego la bienaventurada Lella de Foligno con su hueste, Sta. Catalina de Sena con su "brigada"! Franciscanos, Cartujos, Hermanos y Hermanas de la Penitencia de Santo Domingo, Cistercienses, Ser-

vitas, Premonstratenses, Amigos de Dios, recluídos, seglares, terciarios que encienden a través de la cristiandad faros ardientes y luminosos que alumbran de sur a norte, desde Sicilia hasta Inglaterra y la Suecia lejana, tocando con vivos destellos las dos orillas del Rin y poniendo magníficos esplendores en la inmensa delta de sus afluentes..............

Un poco más tarde, el principio del doloroso siglo XV, será esclarecido en Francia por Juana de Arco y Sta. Coleta de Corbia. Las piezas que permitirá escribir la historia auténtica de esta prodigiosa floración espiritual no están aún todas publicadas.[1]

En esta selección de amigos de Jesús, después de haber saludado al autor de la primera *Vida de Cristo,* el sajón Ludolfo el Cartujo, distinguimos solamente, por razón del carácter de su piedad a Bernardo de Claraval y Francisco de Asís, que son en esta materia los maestros de coro indiscutibles. ¿Hay que llamar a su devoción, con una palabra que ha hecho fortuna en nuestro tiempo, cristocéntrica? En el amor de Jesús, el rasgo más saliente es, desde luego, el lugar que se hace a la aplicación individual de la redención: "¡Me amó, y se ha entregado por mí!" En consecuencia se acentúa la contemplación de los misterios de la vida terrestre del Señor. Concentrarse en ellos por el recogimiento; hacérselos presentes por las lecturas evangélicas, las conmemoraciones de la santa liturgia, la meditación de las figuras y símbolos del Antiguo Testamento, la reconstitución de escenas donde la imaginación busca menos la exactitud histórica o el color local que un cuadro para limitar su volubilidad: todo esto es, seguramente, tan antiguo como el cristianismo. El Oriente cristiano se aplicaba a ello a porfía con nuestro Occidente;[2] pero entonces, y en gran parte, por la influencia de Bernardo y de Francisco, estas prácticas se intensificaron, se popularizaron y fueron metódicamente organizadas.

Después de haberse ejercitado en ellas particularmente, Bernardo las menciona en sus famosos *Sermones* sobre el

1. Un primer análisis en el segundo volumen de *La Spiritualité chrétienne* de P. Pourrat, *Le Moyen Age*[4] (París, 1925). Las monografías son innumerables.

2. Primeras indicaciones en N. von Arseniew, *Ostkirche und Mystik* (Munich, 1925).

Cantar de los Cantares, fuentes puras de vida espiritual y mística. Familiarizado con el lenguaje bíblico, el santo compara sus meditaciones sobre los padecimientos de su Maestro a un hacecillo de mirra. Este ramo,

Yo lo componía de todas las riquezas y todas las angustias de mi Señor, primero de sus penalidades de niño, luego, de los trabajos y fatigas que soportó en el curso de sus predicaciones, de sus vigilias en oración, de sus tentaciones en el desierto, de sus lágrimas de compasión... de las injurias, de los esputos, de las guantadas, de los sarcasmos, de las mofas, de los clavos... Y entre estos ramitos de mirra odorífera, no olvidaba, poner la mirra con que fué abrevado en la cruz ni la que lo ungió para su sepultura. Mientras yo viva saborearé el recuerdo cuyo aroma me ha impregnado... En estos misterios es donde reside la perfección de la justicia y la plenitud de la ciencia... Por esto yo los tengo con frecuencia en mis labios, vosotros lo sabéis, siempre en el corazón, lo sabe Dios, y muchas veces en las puntas de mi pluma, nadie lo ignora.[1]

La eficacia de esta práctica la explica Bernardo en otro sermón, el vigésimo; el que ama a Cristo,

Cuando ora, tiene delante la imagen sagrada del Hombre Dios: él lo ve nacer, crecer, enseñar, morir, resucitar y subir al cielo, y todas estas imágenes encienden necesariamente en su corazón el amor de la virtud y apaciguan los malos deseos.

Bernardo habla en otra parte de "la grande y suave herida del amor: *grande et suave vulnus amoris*": se examina si el Espíritu Santo había lastimado su corazón con esta herida por Jesús de Nazaret.

Después de esto, ¿será necesario recordar que este gran místico fué un prodigioso hombre de acción y que "síntesis de su siglo", "personifica todo el sistema político y religioso de una época... dominada por el poder moral de la Iglesia?"[2] El historiador liberal de quien tomo estas palabras después de un retablo de contrastes que hacen de la figura de S. Bernardo el más sorprendente de los hombres de la Edad media, añade: "Quien dice contraste no dice incoherencia. En S. Bernardo una lógica secreta lo armoniza todo,

1. *Sermo 43 in Cantic,* 4, tr. E. Vacandard, *Vie de saint Bernard.*
2. Aquiles Luchaire en *L'Histoire de France,* de E. Lavisse, t. II, 2, página 266.

y las contradicciones son sólo aparentes; lógica fundada, ante todo, en la fe, una fe absoluta que no admite ninguna contemporización; después, en la idea que se formaba Bernardo del interés superior de la Iglesia. Este es el criterio supremo, el principio a que subordina todos sus actos, al cual sacrifica sin compasión sus propias inclinaciones, sus afecciones más caras, los intereses particulares de sus amigos... y hasta la cohesión interior de su pensamiento y de su conducta... todo desaparece a sus ojos ante el bien general de la Iglesia".[1]

Francisco de Asís también partía de la vida humana y terrestre de Cristo. Muy diferente del monje de Claraval, no fué ni sabio ni teólogo, ni siquiera presbítero. Su corta existencia no le permitió realizar personalmente las obras inmensas de apostolado que ilustraron la vida de un Vicente Ferrer o de un Francisco Javier. Humildemente sometido a las autoridades de la Iglesia no ambicionó nunca el título de reformador; y, sin embargo, las almas religiosas saludan en él a un héroe incomparable del Espíritu. Pero fué por la contemplación del Salvador y el esfuerzo perseverante de una imitación que pudo parecer a los superficiales literal en exceso, como se elevó Francisco a tal altura. Acabó por estar de tal manera compenetrado del espíritu del amor, de la doctrina, padecimientos y predilecciones de su Maestro, que apareció a los hombres de su generación y continúa apareciendo (y éste es el secreto de su ascendiente incomparable) como otro Jesús. Un discípulo más celoso que sabio, Bartolomé de Pisa, ha subrayado, hasta la exageración legendaria, las concordancias de la vida de Francisco con la de Jesús.[2] Exageraciones inútiles; pues no son los rasgos materiales los que revelan esta conformidad, está en otra parte, y es más profunda. Manso y humilde de corazón, pobre como los pájaros del cielo, sencillo como un niño vibrando de gozo en la humillación y el sufrimiento, comentario vivo de las

1. A. Luchaire, *ibid.*, p. 267.
2. *De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, escrita entre 1385-1390; reimpresión en *Analecta Franciscana* de Quaracchi, 1906-1912. Huelga decir que no se esperó hasta entonces para subrayar esta conformidad: está explotada de la segunda *Legenda* de T. de Celano, redactada antes de 1250. Véase el estudio de M. Beaufreton sobre las fuentes de la vida de S. Francisco, en *Saint François d'Assise*, p. 275 y sig. (París, 1925).

bienaventuranzas, el Pobrecito de Asís podía decir que no vivía ya, que Cristo era el que vivía en él. Los estigmas fueron en él más bien efecto que causa; pues consumaron en la carne del santo una imagen ya perfecta en el espíritu.

¡Qué llama tan viva de amor la que brota del alma y de los labios de Francisco! Todos los que han leído alguna vida moderna de este gran amigo de Dios lo saben. No se entenderá nada de esta vida, dice atinadamente G. K. Chesterton, mientras no se vea que su religión era para este gran místico, no alguna cosa abstracta e ideal, como una teoría, sino un asunto del corazón y el amor de un ser real.[1] Conscientemente, continuamente quiso vivir como su Maestro, con su Maestro y de su Maestro. Su regla, tal como la concibió, no es más que el Evangelio en acción; estaba al principio compuesta casi exclusivamente de versículos tomados a San Mateo. Y cuando el creciente número de hermanos, las necesidades del apostolado y las miserias humanas impusieron una serie de adiciones, de correcciones y de precisiones, aun son las expresiones inspiradas las que dominan. Hasta en la efusión sublime que termina la *Regula prima,* un ojo atento distingue, bajo las imágenes y los llamamientos tiernamente apasionados, la letra evangélica, asomando en todas partes, como la roca en la pradería de una montaña. ¡Y qué oraciones!

¿Quién eres tú, mi amado Señor y Dios, y quién soy yo? ¿El más pobre gusano de la tierra entre tus siervos?

Señor mío, muy amado, ¡cuánto te quisiera amar! ¡Señor mío y Dios mío; yo te doy mi corazón y mi cuerpo—; pero con cuánta alegría quisiera hacer más por tu amor, si supiera cómo!

Francisco jamás separa al Hijo del Padre; en el punto culminante de su carrera en el monte Alvernia, es todavía Jesús y Jesús crucificado el que le introduce en el "secreto del rey" y la gran alegría divina. Hasta el fin, este ilustre siervo de Dios perseveró adorador extasiado del Maestro de Nazaret.[2]

1. G. K. Chesterton, *Saint François d'Assise,* tr. de J. Rivière, p. 13 y sig. (París, 1925).
2. Las obras auténticas del santo expurgadas, depuradas y perfectamente editadas. Quaracchi: *Opuscula Sancti Patris Francisci,* 1904; traducción de Ubaldo de Alenzón (París, 1905).

Pero este Maestro, y es cosa notable, no va a buscarlo Francisco por un camino exclusivamente suyo, guiado por su solo amor, fuera de los sacramentos, doctrinas y tradiciones de la Iglesia. Sobre esto, el teólogo evangélico F. Heiler dice justamente que Francisco "es el modelo del santo católico. Todos los rasgos del ideal de santidad católica están impresos en su faz. Toda la riqueza de la piedad católica vive en su alma ancha y grande; las poderosas antinomias religiosas que la cristiandad católica abraza se manifiestan en su vida interior y exterior. El que quiera dar a conocer el catolicismo a un seglar piadoso, sencillo y sin ilustración teológica, que describa ante él la figura del Pobre de Umbría. Francisco no es un semi-herético en manera alguna; ni un reformador; mucho menos, el héroe de una religión moderna; antes al contrario, un ejemplar acabado y perfecto de la piedad católica, cuya irradiación esplendente ha llegado hasta nuestros días sin debilitarse".[1] Y es que él sabía que "nadie tendrá a Dios por Padre si no tiene a la Iglesia por madre".[2] Más de una vez hace protestas de sumisión plena y perfecta a la autoridad; impone esta sumisión a sus discípulos; exalta la necesidad del intermediario autorizado, consagrado, del sacerdote católico, en términos donde la alusión a los terribles abusos de aquel tiempo pone una nota verdareramente heroica.

La regla y la vida de los Hermanos menores es ésta, a saber: observar el santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo... El Hermano Francisco promete obediencia y reverencia al Señor papa Honorio y a sus sucesores canónicamente elegidos y a la Iglesia romana.[3] Que ninguno de los Hermanos predique contra la forma y reglas de la santa Iglesia romana... que todos los Hermanos sean católicos y que vivan y hablen como católicos. Si alguno peca contra la fe... católica... y no se corrige, sea expulsado absolutamente de nuestra hermandad.[4]

El Señor me ha concedido a mí, Fray Francisco, la gracia de comenzar así a hacer penitencia... el Señor me dió y me da todavía

1. F. Heiler, *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung,* páginas 133, 134 (Munich, 1923).
2. S. Cipriano, *De Unitate Ecclesiae, ML,* t. IV, p. 508.
3. *Règle des Frères Mineurs,* texto de 1223, n. I; tr. de Ubaldo de Alenzón, *loc. laud.,* p. 81.
4. *Règle des Frères Mineurs,* texto de 1210-1221, n. 17 y 19; tr. de Ubaldo de Alenzón, pp. 63 y 66.

una tan grande fe en los sacerdotes que viven según la forma de la santa Iglesia romana, por su carácter, que, aunque me persiguieran ellos, a ellos acudiría. Y si yo tuviera tanta sabiduría como Salomón, y encontrara pobres sacerdotes de este mundo, no quiero predicar contra su voluntad en las parroquias donde ellos residen. Y a ellos y a todos los demás quiero respetarlos, amarlos y honrarlos como a mis señores, y no quiero considerar en ellos el pecado, porque yo discierno en ellos al Hijo de Dios y ellos son mis señores.[1]

En los tiempos que sucedieron, fin de la Edad media, Renacimiento, y reforma católica, el amor de los cristianos a su Dios recibió su norma y sus fórmulas, y la experiencia religiosa sus principales exposiciones, de obras más elaboradas. La más leída, la más influyente y la más interesante por muchos capítulos es el tratado "Del menosprecio del Mundo" o de la "consolación interna", mejor llamada *La imitación de Cristo.* Obra probable del monje renano Tomás de Kempis, contemporáneo, poco más o menos, de Juana de Arco, un poco anterior a Sta. Catalina de Génova, este admirable libro sale en todo caso de la escuela llamada de Windershein, congregación fundada cerca de Deventer, en los Países Bajos neerlandeses, y que incorporaban con los *Hermanos de vida común* los canónigos regulares de San Agustín.

El fin de esta suma de vida espiritual, porque lo es y resume en su brevedad substanciosa las lecciones esenciales de la gran época anterior, es mostrar en la vida y lecciones de Jesús la regla de una vida interior perfecta. El autor lo ha logrado. Teniendo por blanco, ante todo, a los monjes, sus hermanos, Tomás alcanza por añadidura a todo el que lleve un corazón humano. Se puede decir de él como de su Maestro: "Todos los que están por la verdad, a expensas de su egoísmo, escuchan su voz". Con un latín libertado del molde clásico, lleno de términos familiares, siguiendo, sin preocupación de método, un plan bastante laxo, donde se suceden, *modo grosso,* las tres etapas de la vida espiritual: purificación, reforma del alma, transformación y unión (el cuarto libro es un suplemento eucarístico); su pequeño tratado contiene, con las más sólidas lecciones de ascetismo y los análisis más minuciosos, ardientes efusiones. ¿Hay algo

1. *Testament* de S. Francisco, *ibid.*, pp. 94 y 95.

tan bello como el elogio del amor, en el libro III? Pero téngase cuidado, es el amor de Jesús el que lo inspiró, este "noble amor de Jesús que impulsa hacia lo grande y excita sin descanso al deseo de lo perfecto".

Nada más dulce ni más fuerte que el amor. Nada más alto, ancho, más deleitable, ni más pleno ni mejor en el cielo y en la tierra... — El que ama vuela, corre, se goza; es libre y no conoce trabas; da el todo por el todo; ignora con frecuencia la medida, pasa los límites, nada considera imposible.

¡Oh, mi amado Sefor, cantar el cántico del amor, seguiros a lo alto, desfallecer en vuestra loa y en el júbilo de mi ternura. Amaros más que a mí — no amarme sino en vos...[1]

## 3. Los Tiempos Modernos

Aunque más didácticos y más reflexivos, los libros que han orientado y formado la piedad moderna no ofrecen otra doctrina que la de la *Imitación*: doctrina dramatizada[2] y reducida a lecciones precisas en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola (mitad del siglo XVI); doctrina desmenuzada y hecha más asimilable sin detrimento de su nativa virtud, en la *Introducción a la vida devota* de S. Francisco de Sales (hacia el 1610).[3] Estos son los códigos de la vida cristiana desde hace tres siglos: todo lo restante sale de ellos, se sirve de ellos, se inspira en ellos, los comenta y los completa, en algún caso. Ahora bien, lo mismo aquí que allá, bajo formas diferentes, subordinadas a su objetivo particular, estos métodos para ir a Dios ponen a Cristo Jesús

1. *De la Imitación de Cristo,* l. III, cap. V, n. 4-6.

2. Este carácter explica la decepción y los errores de interpretación por parte de quienes leen los *Ejercicios espirituales,* y pretenden, sin más ni más, juzgarlos. Fuera de las *Reglas,* que no puede dejar de admirar cualquiera que sea versado en psicología, estas gentes no conocen de la obra ignaciana más que la corteza y el exterior; del drama, sólo conocen el libreto que indica la sucesión de las escenas y las actitudes que se aconsejan. Véase mi artículo sobre los *Ejercicios espirituales de S. Ignacio* en la edición *Monumenta* (Madrid, 1919), en *RSR,* t. X, p. 391 y sig., 1920; Alej. Brou, *Les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola* (París, 1922); P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne,* III, pp. 35-75 (París, 1925).

3. *La Introducción* apareció en 1609. Véase H. Bremond, *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France,* I y II (París, 1921); F. Vincent, *Saint François de Sales directeur d'âmes* (París, 1923); P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne,* t. III, pp. 406-441, 1925.

en el primer lugar: aficionarse a su persona y formarse en sus ejemplos es el *alfa* y la *omega* de su enseñanza.

Entre estos dos libros-maestros se abre, como flor de la más hermosa primavera espiritual que haya deleitado a la cristiandad de Occidente, la obra de los místicos del Carmelo español: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.

La gloria de esta obra se va acrecentando y todavía se acrecentará más.[1] Otras mujeres amaron, quizá, tanto como Teresa de Ahumada: nadie habló como ella del amor de su Señor, con un realismo más sensato, una espontaneidad más viva, o una pureza más cautivadora. En sus escritos, mejor que en otra parte, se forma uno conciencia de la cualidad propia e incomunicable del amor de Jesús.

Amor real para una persona real, sin nada de platónico o ilusorio, sino amor fuerte y substancial, engendrador de heroísmo: no forjado en la imaginación, sino atestiguado por las obras;[2] amor "de que nazcan siempre obras, obras".[3] Y es la Santa la que toma, contra ciertas Marías demasiado amantes de su tranquilidad, la defensa de Marta y de una justa actividad apostólica.

Amor supremo y definitivo, no de transición o de pasada, que sirve de medio y no de interferencia entre el Creador y su criatura, pero deja a ésta *sola con El solo*.[4] Y no se objete a Teresa que este camino que parte "de los misterios de la santísima humanidad de nuestro Señor Jesucristo" es bueno para los principiantes, los imperfectos y los que progresan, pero que viene una hora en que el alma, llegada a la contemplación divina, debe dejar deliberadamente a Cristo humanado. "A pesar de todo, responde la fundadora (al fin de la más sublime de sus obras), a mí no me harán confesar que es buen camino... ¿Cómo apartarse de industria de todo nuestro bien y remedio que es la sacratísima humanidad de nuestro Señor Jesucristo?... Porque el mismo Se-

1. Entre las innumerables monografías, hay que colocar en lugar preeminente la de Rod. Hoornaert, *Sainte Térèse écrivain* (París, 1922); obra cuyo contenido aventaja, con mucho, el título. Véase también Luis Bertrán, *Santa Teresa* (Madrid).

2. "El Señor quiere obras"; *El Castillo interior,* V, cap. III, ed. de Silverio de santa Teresa, *Obras de santa Teresa de Jesús,* en un volumen, p. 604 (Burgos, 1922).

3. "De que nazcan siempre obras, obras"; *El Castillo,* VII, 4; ed. de Silverio de santa Teresa, p. 704.

4. "Solas con El solo" (trátase de los Carmelitas reformados); *Vida, por ella misma,* XXXVI, 29; ed. Silv. de santa Teresa, p. 305.

ñor dice que *es camino*: también dice el Señor que es luz y que *no puede ninguno ir al Padre sino por él, y quien me ve a Mí, ve a mi Padre.* Dirán que se da otro sentido a estas palabras. Yo no sé otros sentidos; con éste que siempre siente mi alma ser verdad, me ha ido muy bien".[1]

Por encima de todo, el amor de Jesús es puro y sin ninguna contaminación de carne y sangre, bien lejos de toda complacencia, por lo que en el instrumento humano, rendido o rebelde, desfallece o vibra de manera demasiado humana todavía. Y nótese bien que no sólo se condena aquí, sin apelación y sin rodeos, lo morboso y perturbador, sino, también, lo imperfecto, lo endeble, lo efímero. Toda mala literatura expira aquí, pues, aun siendo menos peligrosa esta última, es más necia aún que la mezcla equívoca de lo sensual y de lo divino.

Una ascensión laboriosa lleva por luz o tinieblas, pero siempre hacia arriba al fiel discípulo de Jesús, de los vanos placeres a los placeres santos, y de éstos a la gran alegría divina. ¡Y por qué camino! El itinerario está marcado, y como de relieve, con todos los pormenores y con una justeza de acento y penetración psicológica que no dejan nada que desear; se esclarece la acción mutua del cuerpo sobre el alma, sin expresiones técnicas, pero con una maestría consumada. Denuncia todos los peligros sin énfasis, desde los "embustes gustosos",[2] y las disfrazadas reacciones de una sensualidad burlada en su objeto, hasta las debilidades inocentes, pero no inofensivas, juegos pueriles de una sensibilidad indiscreta, excesiva, que piensa estar ya rozando con el éxtasis y está embebecida en la nada.[3] ¡Fuera todo esto! Por la generosidad práctica y el buen sentido, por la mortificación y la inspección autorizada, mediante una ascesis flexible, pero implacable con las ilusiones, pasad este estadio, y podréis, dice la santa, sin peligro y con decoro, hablarnos

1. *El Castillo interior*. VI, 7; ed. Silv. de santa Teresa.

2. *Fundaciones*, VI, 2; ed. Silverio de santa Teresa. Véase el bello estudio de R. Hoornaert sobre la psicología teresiana: *Sainte Térèse écrivain*, pp. 538-575.

3. Véanse las admirables descripciones de las *Fundaciones*, VI y VII. Ellas dan un precio infinito a las páginas en que Teresa describe los verdaderos arrobamientos, el vuelo del espíritu y esta muerte mística en que Dios arranca el alma de sus propias potencias y la funde —propiamente, la entontece, en el sentido pascaliano: *la ha hecho Dios boba del todo*— "para mejor imprimir en ella la verdadera Sabiduría"; *El Castillo*, V, I; ed. Silv. de santa Teresa.

ya de mística y de amor espiritual. Entonces, con labios purificados, podéis balbucir el divino poema...

Ella misma no tiene inconveniente en hacerlo, al describir el vuelo del alma: "Es como un vuelo ...porque no hallo otra comparación"; "es vuelo suave, es vuelo deleitoso, vuelo sin miedo".[1] Ella habla de arrobamiento y de la herida de amor que atormenta "muy sabrosamente". Es "como un golpe terrible, como una saeta de fuego, aunque no haya, en realidad, ni golpe ni saeta". Aun mejor, es un "rayo" acerado que hiere.[2] Teresa descubre, por otra parte, con admiración y una especie de horror sagrado, la inmensa capacidad de la naturaleza humana, los abismos que encierra nuestro espíritu limitado, cuando ha escuchado y seguido la lección evangélica, y abandonado los contentamientos" sensibles por los "gustos" divinos, lo creado por lo eterno, y la nada por el Todo. Deberíamos citar largamente estos pasajes si no fueran tan conocidos. He aquí el amor que separa: "Muchas veces a deshora viene un deseo que no se cómo se mueve; y de este deseo que penetra toda el alma en un punto, se comienza tanto a fatigar, que sube muy sobre sí y de todo lo criado y pónela Dios tan desierta de todas las cosas que por mucho que ella trabaje, ninguna que la acompañe, parece que hay en la tierra, ni ella la querría, sino morir en aquella soledad".[3] Pero el amor no separa sino para unir a quien no es con El que es:

¡Oh hermosura que excedéis
a todas las hermosuras!
¡Sin herir dolor hacéis,
y sin dolor deshacéis
el amor de las criaturas!

¡Oh nudo que así juntáis
dos cosas tan desiguales;
no sé porqué os desatáis,
pues atado, fuerza dais
a tener por bien los males!

1. "Mas es vuelo suave, es vuelo deleitoso, vuelo sin miedo"; *Vida,* xx, 24; ed. Silv. de santa Teresa.
2. *El Castillo,* VI, 11; ed. Silv. de santa Teresa.
3. *Vida,* xx, 9; ed. Silv. de santa Teresa.

Quien no tiene ser juntáis
con el ser que nunca acaba.
Sin acabar acabáis,
sin tener que amar, amáis,
engrandecéis nuestra nada.[1]

A estos versos improvisados, con otros que la santa olvidó "en una oración profunda", se preferirá todavía la prosa alada de Teresa, contándonos cómo fué avivada en ella la estima de los bienes espirituales y divinos, por la verdad misma que es el Señor Jesús:

Quedóme una verdad de esta Divina Verdad, que se me representó (sin saber cómo ni qué) esculpida, que me hace tener un nuevo acatamiento a Dios, porque da noticia de su Majestad y poder, de una manera que no se puede decir; se entender que es una gran cosa. Quedóme muy gran gana de no hablar, sino cosas muy verdaderas, que vayan adelante de lo que acá se trata en el mundo, y ansí comencé a tener pena de vivir en él. Dejóme con gran ternura y regalo y humildad. Paréceme que sin entender cómo me dió el Señor aquí mucho, no me quedó ninguna sospecha de que era ilusión. No vi nada, pues entendí el gran bien que hay en no hacer caso de cosa que no sea para llegarnos más a Dios; y así entendí qué cosa es andar un alma en verdad delante de la misma Verdad. Esto que entendí es darme el Señor a entender que es la misma verdad.[2]

Otra visión, hacia la misma época, simboliza bien la vida de Teresa y toda su obra. Como en todos los santos y en todas sus obras, pero con un brillo singularmente atrayente, admiramos en ella un claro espejo de Jesús.

Estando una vez en las Horas con todas, de pronto se recogió mi alma, y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas, ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me presentó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecióme en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo.[3]

1. *Poesías,* III; ed. Silv. de santa Teresa. En el último verso leemos: ***Engrandecéis vuestra nada,*** como en todas las ediciones antiguas. La ***vuestra*** de la edición de Burgos no parece se pueda sostener.

2. "Es darme el Señor a entender que es la misma verdad"; *Vida,* XI., 3; ed. Silverio de santa Teresa. En cuanto a la construcción, es la de Corneille: "Sabes tú que este anciano fué la *misma virtud* — el valor y el honor de su tiempo, etc..." por: la virtud misma.

3. Véase *Obras.* Sobre el amor de Teresa por el aseo, la pureza, la limpieza y, por consiguiente, el agua y la luz, véase Rod. Hoornaert, *Sainte Térèse écrivain, l'esthétique physique et l'image,* p. 528 y sig.

Un poco retraído y, desde luego, en el surco luminoso de la gloria teresiana, aparece el más profundo de los místicos cristianos, S. Juan de la Cruz. Menos humano y accesible, y sobre todo, menos psicológico que su ilustre Madre e institutriz, la aventaja en ciencia, ilación lógica y constructiva, y un don poético que le iguala, en sus Cánticos, a los más grandes escritores de su raza. De esta figura tan sugestiva sólo estudiaremos aquí un rasgo: su religión por Jesús; y sólo aduciremos un testimonio, que es capital y los resume todos.

Consciente a la vez de su nada original, de sus pecados y de su capacidad infinita, Juan busca el medio de colmar un abismo abierto por Dios y que él solo puede llenar. Una oración, *la oración del alma enamorada,*[1] da solución a este problema fundamental de toda vida religiosa. Después de haber andado a tientas, pedido perdón de sus faltas, ofrecido sus pobres obras, "su óbolo", como dice él, y, finalmente, implorando una gracia, fuera de la cual es imposible librarse de las manchas y flaquezas humanas, porque:

¿Cómo se levantará hasta ti el hombre que ha sido engendrado en bajeza y ha crecido en la bajeza, si tú no le levantas, Señor, con la mano que le formaste?

Juan piensa en Jesús, y al instante cobra aliento:

Tú no me quitarás, Dios mío, lo que una vez me diste en tu Hijo único Jesucristo, en quien me das todo lo que yo quiero...

y concluye, en un transporte de concisión y plenitud tales, que no se puede comparar sino a S. Pablo, con este himno triunfal:

Míos son los cielos y mía la tierra; míos son los hombres; los justos son míos y míos los pecadores, míos son los ángeles y la Madre de Dios y todas las cosas son mías;

y Dios mismo es mío y para mí;
porque Cristo es mío y todo para mí.

1. *Oración del alma enamorada.* Es el título de esta oración en el célebre manuscrito autógrafo de Andújar.

¿Qué pides, pues, y qué buscas, alma mía?
Todo esto es tuyo y para ti.[1]

En los siglos siguientes ya no encontramos libros tan penetrantes, aunque algunos, como los opúsculos piadosos de S. Alfonso María de Ligorio, hayan tocado a tantas almas quizá, como la *Introducción a la Vida devota.* Pero estos opúsculos no son más que variaciones muy devotas y humanas sobre el mismo cántico. Todo se podría resumir en la gran frase de Jesús: "Felipe, quien me ha visto a mí, ha visto al Padre".[2]

En esto no hay casi ninguna novedad, sino en el método y el acento. Lo que es característico, es la insistencia con la cual, a diferencia del autor de la *Imitación,* los maestros modernos (y sus émulos y discípulos) recalcan la indispensable necesidad de sumisión a la Iglesia. En el siglo XV, a pesar de las incertidumbres y escándalos del Gran Cisma, la cosa no tenía necesidad de recomendarse. Pero ha intervenido el individualismo pesimista y apasionado del primer reformador. Rechazando todo intermediario personal autorizado entre Dios y el alma, no conservando más que dos sacramentos, explicados a su manera, y la letra de la Escritura, plegable a todas las fantasías del juicio privado. Lutero pretendió hacerse un cristianismo fuera de la Iglesia católica, apostólica y romana. Después, es verdad, espantados de una audacia, de que el mismo novador no se dió entera cuenta, sus discípulos y rivales redactaron nuevas fórmulas, se buscaron una genealogía y se constituyeron en Iglesias separadas. Han hecho falta más de dos siglos para que el principio luterano diera todos sus frutos en el protestantismo liberal, "simple colección de formas religiosas del libre pensamiento".

Pero el mal, aunque más disimulado, existía desde el principio, el mal y el error que quieren que se pueda permanecer fiel al Esposo renegando de la Esposa, y ser cristiano sin ser católico. Así, los amigos de Jesús, Ignacio de Loyola, Felipe Neri, Teresa de Avila, Carlos Borromeo, Francisco

1. Sigo el texto y la traducción de Juan Baruzi, *Aphorismes de saint Jean de la Croix,* pp. 12-15 (Burdeos, 1924), donde se encontrará la transcripción minuciosa del manuscrito original, y el facsímil fotográfico del pasaje esencial, lámina 2.
2. Jo., XIV, 9.

de Sales, Vicente de Paúl y más tarde Alfonso de Ligorio, ponen en el primer plano de sus consejos la unión con la Iglesia, el sentido de la jerarquía y el interés por la ortodoxia tradicional. Los *Ejercicios espirituales* se terminan con "Reglas para conformar exactamente su sentir con el de nuestra Madre la santa Iglesia jerárquica". Tanto o más que sus obras escritas, las familias religiosas nacidas de estos santos —y dígase lo mismo de las grandes Ordenes antiguas, reformadas o rejuvenecidas: Benedictinos, Franciscanos, Dominicos, etc.— dan testimonio de esta ardiente solicitud.

Acabemos con dos testimonios tomados al siglo XVII francés. Los elijo deliberadamente en escuelas lo más opuestas posible, la primera de las cuales está en los confines extremos de la ortodoxia, y a veces más allá.

Aquí un hombre, un pensador, un sabio genial. Blas Pascal, hacia el término de su vida breve, ¿estuvo desenredado de las opiniones particulares y de los errores del Jansenismo, que había servido y propugnado con tanto tesón? Descubrimientos y trabajos recientes hacen esta opinión probable, sin imponerla por completo.[1] Más sea de esto lo que fuere, el filósofo y el hombre religioso que fué Pascal, debe su inmenso ascendiente a la religión personal de Jesús. Al mismo tiempo que la cumbre más elevada de las letras francesas, las páginas consagradas por el autor de los *Pensamientos* a su Maestro, son uno de los más emocionantes testimonios que se han tributado a Cristo.

El conocimiento de Dios sin el de la propia miseria engendra el orgullo. El conocimiento de la propia miseria sin el conocimiento de Dios produce la desesperación. El conocimiento de Jesucristo es el medio para que encontremos allí a Dios y a nuestra miseria.

Nosotros no conocemos a Dios sino por Jesucristo. Sin este mediador está cortada toda comunicación con Dios; por Jesucristo conocemos a Dios.

No sólo no conocemos a Dios si no es por Jesucristo, mas no nos conocemos a nosotros mismos sino por Jesucristo. No conocemos la vida y la muerte más que por Jesucristo. Fuera de Jesucristo no

1. Véase, por ejemplo, Ernesto Jovy, *Pascal inédit.* Entre otros pascalianos, han convenido en el mismo sentido, Enrique Bremond, F. Strowski, J. Monbrum, M. Blondel, J. Chevalier, Enrique Massis, etc. Puede verse la discusión de J. Chevalier, *Pascal,* apénd. v, p. 361 y sig., 1922.

sabemos qué es nuestra vida ni qué nuestra muerte, ni qué es Dios ni qué somos nosotros mismos.[1]

"Ten confianza, tú no me buscarías si no me hubieras encontrado.

"Yo pensaba en ti durante mi agonía, yo he derramado aquellas gotas de sangre por ti.

"Déjate guiar por mis reglas, mira qué bien he conducido a la Virgen y a los santos que me han dejado obrar en ellos.

"El Padre ama todo lo que yo hago.

"Yo te soy presente por mi palabra en la Escritura, por mi espíritu en la Iglesia y en las inspiraciones, por mi poder en los sacerdotes, por mi oración en los fieles.

"Los médicos no te curarán, pues morirás al fin. Pero yo te curo y hago tu cuerpo inmortal.

"Yo te soy mejor amigo que aquél y aquél otro, yo hice por ti más que ellos, y no te tolerarían lo que yo te he tolerado y no morirían por ti al tiempo mismo de tus infidelidades y crueldades.

"Si conocieras tus pecados perderías el ánimo y la confianza.

"Yo lo perderé, pues, Señor, porque creo en la malicia de ellos por tu palabra.

"No, porque yo, para que lo sepas, te quiero curar y lo que te digo es señal de que quiero curarte. A medida que los expíes, los conocerás y se te dirá: mira los pecados que te son perdonados.

"Señor, yo os lo doy todo".[2]

Por el mismo tiempo, una humilde visitandina, sin letras y "abismada por completo en su nada", caminando por el sendero abierto ante ella, pero singularmente iluminado para ella por Dios, resumía la obra de Cristo en su amor, honrado bajo el símbolo expresivo de su corazón. La piedad de las muchedumbres, el sufragio de los santos, la autoridad de la Iglesia, han confirmado, al aceptarla, una devoción tan conmovedora.

Desde esta época, el testimonio del Espíritu de Dios, manifestándose por las almas cristianas, no ha cesado de resonar. Sería dulce prestar oído a varias de estas voces, entre las cuales habría perplejidad en escoger. Las más puras, las más elocuentes han hablado bellamente de Jesús; pero, ¿cómo decidir entre el santo Cura de Ars y Lacordaire; entre Ozanam y Contardo Ferrini; entre Juan Enrique Newman y Carlos de Foucauld?

Como otras veces, o más que otras veces, Jesús es ama-

1. *Pensées,* ed. L. Brunschwig *maior,* II, n. 527, 547 y 548.
2. *Pensées, ibid.,* n. 553.

do; se muere por él y se vive de él. Su vida y su cruz, su evangelio y su corazón acallan la inquietud, provocan la imitación generosa, heroica a las veces, de millones de hombres. Muchos no le han perdido; otros lo han reconquistado; todos son dignos de él, pues le aman "más que a su padre y a su madre, más que a sus hermanos y hermanas, a sus hijos y a sus hijas". Los hechos son recientes y no necesitan textos; la experiencia cotidiana basta. Teresa de Lisieux murió ayer; mártires chinos y orientales, por miles, fueron nuestros contemporáneos.[1]

Esta gran nube de testimonios que hemos evocado viene de los cuatro vientos, y contiene toda clase de espíritus, sabios y sencillos. Todos confiesan que Jesús les ha revelado el Padre, y ven en él al Salvador. Su culto personal lejos de impedir, dividir o desviar el homenaje soberano debido a Dios sólo, contribuye a él y lo encarna. Donde este culto sufre un eclipse, allí la noción misma de la divinidad se obscurece o debilita.

El ejemplo de Cristo no es menos seguro: siguiendo sus huellas, el buscador de Dios encuentra una salida hacia las cimas del bien perfecto; y nosotros, pobres y débiles, un camino recto hacia nuestro destino. Que se trate de modificar o (con más motivo) de derrumbar los valores cristianos, se retrocede al instante hacia los bajos-fondos, hacia las tierras malditas de las discordias sangrientas entre hermanos; o se extravía el hombre en el desierto del egoísmo o en las alturas irrespirables del orgullo humano. Esta experiencia vale para las sociedades como para los individuos, y no es la menor paradoja del Evangelio, su aptitud cierta para mejorar la condición de una existencia que él directamente y en primer término sólo trata de santificar.

Las comprobaciones de esto son antiguas; lo que es más nuevo, en la cristiandad, largo tiempo y cruelmente desgarrada, es una aspiración general a la unión. El rostro de la unidad es tan bello, que seduce aún a aquellos mismos que el individualismo religioso había emparedado más celosamente en una religión del todo personal. Este movimiento ya antiguo en el anglicanismo, se hace sentir con fuerza en

1. En cuanto a los mártires de principios del siglo xx, las piezas reunidas se encontrarán en el t. xiv de Dom H. Leclercq, *Les Martyrs*.

las cristiandades no católicas, hasta el presente cerradas con obstinación a toda influencia romana. Uno de los observadores más agudos de la Conferencia universal del cristianismo práctico, celebrada en Estocolmo en 1925, el pastor Wifredo Monod, resume muy bien el espíritu del mensaje de esta importante reunión: "Se trata de reformar la Reforma, de realizar un esfuerzo de concentración, de reconstitución; se trata de luchar contra el anarquismo, en sentido propio, por una vuelta decisiva al principio del orden, y de la unidad...; más brevemente, un retorno al sentido del universalismo y de la catolicidad... La Conferencia ha querido cortar la corriente centrífuga de dispersión y de desperdigamiento protestante".[1]

Fuera de Francia, señaladamente en América, en Suecia, en Suiza y en Alemania, cierto número de teólogos protestantes se han convertido en pregoneros de lo que ellos llaman la catolicidad evangélica.[2] Y hasta entre los israelitas se manifiestan algunas ideas de este género, pero con mucha discreción.[3]

De los esfuerzos, a veces muy meritorios, hacia una inteligencia entre todos los cristianos, no nos van a entretener aquí los que tienen por blanco la unión de las Iglesias. Hay otro elemento, que se olvida con frecuencia, y es la unidad en la religión de Jesús. Todos los que de corazón y plenamente le reconocen como su Dios y Salvador, confiesan, al mismo tiempo, que la voluntad divina sobre el linaje humano, tiende "a reunirlo todo bajo una cabeza, en Cristo, lo que hay en el cielo y lo que está en la tierra". En Cristo Jesús, porque "él es nuestra paz; él hace de las dos partes una, y derriba el muro de separación"[4] por alto que sea, y aunque parezca infranqueable, ya se funde en razas, castas o en la misma naturaleza,

1. Alocución pronunciada en la reunión convocada en el Oratorio de París por la Federación protestante, el 29 de noviembre de 1925: citada por Enrique Monnier en *Vers l'Union des Eglises: la Conférence universelle de Stockolm,* 19-29 agosto, 1925; p. 78 (París, 1926).

2. Los principales son: el arzobispo luterano de Upsala, el Dr. Natán Soederblom, el cual ha resumido sus posiciones en *Evangelische Katholizitaet,* Giessen, 1927; y Federico Heiler, *Evangelische Katholizitaet, Gesammelte Aufsaetze und Vortraege,* I (Munich, 1926); véase especialmente *Wege zür Einheit der Kirche Christi,* ibid., pp. 280-351.

3. Amado Pallière, *Le sanctuaire inconnu: ma "conversion" au judaïsme* (París, 1926).

4. Eph., I, 7-10; II, 14.

Porque vosotros sois todos hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús.
Todos los bautizados en Cristo habéis revestido a Cristo.

Así desde ahora,

ya no hay judío ni griego;
ni esclavo, ni libre;
hombre ni mujer;
porque todos sois uno solo en Cristo Jesús.[1]

Este terreno de unión ha hecho sus pruebas en el pasado y en el presente. Pero, en cambio, ¿no es vano pretender —no digo una alianza sincera y circunstancial para un fin moral o social determinado— que se unan en un solo cuerpo, por un vínculo religioso profundo, los adoradores de Jesús con aquellos que se ufanan en su nombre, pero le miran sólo como se miraría a un héroe o un maestro humano por eminente que se le suponga? La exposición del problema del Cristo y de las soluciones que se dan a este problema fuera de la Iglesia católica[2] prueban qué es lo que la teología liberal deja subsistir de certidumbres, en orden a la persona y misión del Salvador. Apenas algo más que un franco racionalismo. En el conflicto de opiniones y multitud de disecciones críticas, el fondo mismo del cristianismo tiende a volatilizarse, o se obscurece de tal forma, que el pobre creyente se queda con el corazón y las manos vacías: "¡Han quitado a mi Señor, y no sé donde lo han puesto."[3]

1. Gal., III, 26-29. Nótese el género masculino: πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. No se trata de un edificio muerto o de una colectividad, sino de un cuerpo viviente, de un organismo animado por un solo espíritu.
2. Véase, más arriba, p. 368 y sig.
3. Jo., xx, 13.

# CONCLUSION

La gran aspiración de esta obra hubiera sido esclarecer, con luz más refulgente, la persona de Jesús, el hecho más grande de la historia religiosa. Un largo comercio con los textos evangélicos y sus circunstancias nos han persuadido, en efecto, de que muchos cristianos conocen definitivamente la fuerza de los motivos que apoyan su fe. Por el contrario, gran número de no creyentes sinceros abultan, de un modo extraño, las razones que creen tener para rechazar el mensaje de Cristo. Una suerte de prescripción se ha establecido a este propósito, y muchos hombres se someten a ella como a una verdad demostrada. Nosotros quisiéramos haber hecho vacilar esta seguridad, que, dócil, a las exclusivas de una filosofía estrecha, no obtiene sus conclusiones, sino imponiendo a los datos históricos ciertas hipótesis de orden científico, fecundas, tal vez, en su dominio propio, pero que no se puedan aplicar sin abusos a las contingencias humanas. No hagamos a la historia cómplice o esclava de estos errores de método. Sin duda, una mediocre habilidad basta a los vulgarizadores (y la vulgarización, en este género, viene, a veces, de muy arriba) para oponer autoridades, imaginar probabilidades, transformar analogías en plagios, solicitar los textos y concluir por un *Non liquet* universal, concerniente a la vida y doctrina de Jesús de Nazaret. Pero este mismo trabajo, sostenido por las mismas pasiones, no dejaría en pie de la historia antigua más que unos restos informes e incoherentes.

Los estudios críticos proseguidos con encarnizamiento, desde hace unos dos siglos, en torno de los orígenes cristianos, han contribuído también a quebrantar, en algunos espíritus demasiado impresionables, el crédito de la historia

evangélica. Merced a la polvoreda que se levanta de la cantera enorme, las líneas del monumento, en otros tiempos substraído a las curiosidades puramente humanas, parecen deformarse y hasta perderse por completo. Pero no tiene fundamento esta impresión. Nosotros hemos visto, por el contrario, cómo mediante nuevas precisiones cronológicas, análisis más penetrantes, textos nuevos o mejor comprendidos y pacientes comparaciones de crítica textual, se ha ido depurando un creciente número de hechos incontestables. Unicamente los simples *amateurs* pueden poner en duda todavía, el semitismo fundamental de nuestros evangelios, incluso el cuarto; o el carácter primitivo, contemporáneo de los orígenes más antiguos, del culto de adoración tributado a Jesús. Nosotros creemos, también, y con seguridad, que la comparación que se está llevando a cabo, a vista nuestra, entre el cristianismo y las religiones llamadas de misterios, pondrá más de relieve aún la originalidad del primero.

Los argumentos en pro de estas conclusiones y de otras análogas fueron alegados más arriba; al remitir allí al lector reflexivo, nosotros le suplicamos que proceda personalmente a todas las comprobaciones que no exijan una formación técnica. Un contacto íntimo y prolongado con los hechos y palabras de Jesús, tal como los refieren "los que han sido testigos de los orígenes y los servidores de la Palabra" es el solo medio de hacerse cargo del mensaje de Cristo. Todos los trabajos de los especialistas sirven únicamente para darnos acceso al manantial; llegados a él, el que tenga sed que se arrodille y beba.

Encontrará allí una fuerza interior, una savia de vida espiritual, una pureza (entendemos por ella, la ausencia de toda ambición personal, de toda política humana) sin paralelo en la historia religiosa. Allí aprenderá, o reaprenderá, maravillándose de haber comprendido tan poco, oraciones que ponen a Dios en su lugar propio y al hombre en el suyo. Una moral santa, y sana también, en parte implícita, sincera, sin afectación y sin afeites; entre el heroísmo sugerido y el deber necesario, las proporciones se guardan tan justamente que los abusos, que en ninguna parte descansan, aquí son tenidos en jaque, o al menos denunciados para que se puedan evitar. Un culto espiritual donde se confiesa que "Dios solo

es bueno" y es el Padre de todos; que "nadie le conoce fuera del Hijo" y que nadie le ignora; que es él único que se debe temer y el primero a quien se debe amar. A la vez se hace justicia a todo el hombre, tratándole, no como puro espíritu o como animal de placer y de gloria, sino como ser sensible y social; una criatura adoptada, graciosamente prevenida y no coaccionada; un pecador —nótese este rasgo, en contra de las quimeras de todos los tiempos— rescatado, pero que necesita remisión; un peregrino en marcha, por un mundo obscuro y dividido, hacia el Reino de los cielos. De esta religión magnífica donde muchos entre los más grandes y mejores, han hallado su paz, Jesucristo es el autor, el Maestro, el todo. Históricamente, él aparece a su hora, insertándose en una tradición augusta, inmemorial que completa sin abolir; los salmos y los profetas de Israel están llenos de una inmensa esperanza que él ha realizado en el sentido más espiritual.

Sus gestos, sus palabras, su mensaje —tan personales y directos— por luminosos que sean, permanecen llenos de misterio, rodeados de una sombra sagrada. Y éste es, sin duda, el más alto de sus atributos, el más divino.

Si, pues, parecen volver los días que describía el antiguo profeta:

> He aquí que vienen unos días
> —oráculo del Señor Jahvé—
> en que enviaré mi hambre sobre la tierra:
> no hambre de pan, y no sed de agua,
> sino de oír las palabras de Jahvé.
> Y discurrirán de uno a otro mar,
> y del Septentrión al Oriente;
> e irán de un lado por otro buscando la palabra de Jahvé,
> y no la encontrarán.
> En aquellos días desfallecerán las doncellas hermosas,
> y los jóvenes abrasados por la sed,[1]

si es realmente el hambre y la sed de Dios lo que trabaja obscuramente a una generación cansada de la aridez racionalista, y la lanza en pos de las religiones más diversas "del Septentrión al Oriente", que se oriente hacia el manantial

1. Amos, VIII, 11-13.

evangélico y se ofrezca, entrando en la escuela del Maestro humilde y manso, "por la humillación, a la inspiración", que le revelará la única cosa que, en realidad de verdad, le es provechoso conocer.

# INDICE DE LOS TEXTOS DEL NUEVO TESTAMENTO

La primera cifra indica el capítulo del texto sagrado; la segunda, el versículo, y la tercera, la página de este libro donde se encuentra el comentario.


SAN MATEO

| | |
|---|---|
| 1, 1 | 38 |
| 2, 1-16 | 40 |
| 3, 7-9 | 192 |
| 3, 16-17 | 199 |
| 4, 3-11 | 200 |
| 4, 17 | 252 |
| 5, 1-12 | 249 |
| 5, 17 | 284 |
| 5, 18-19 | 285 |
| 5, 20 | 286 |
| 5, 21-22 | 266 |
| 5, 27-28 | 287 |
| 5, 31-32 | 287 |
| 5, 38-42 | 267 |
| 5, 43-48 | 260 |
| 6, 9-10 | 238 |
| 7, 12 | 261 |
| 7, 21-24 | 293 |
| 7, 28-29 | 281 |
| 8, 10-12 | 424 |
| 9, 2-9 | 291 |
| 9, 15 | 292 |
| 9, 16-17 | 295 |
| 10, 2 | 293 |
| 10, 29-31 | 244 |
| 10, 34-39 | 294 |
| 11, 2-6 | 478 |
| 11, 12 | 215 |
| 11, 16-20 | 356 |
| 11, 20-24 | 298 |
| 11, 25-30 | 299 |
| 11, 28 | 251 |
| 11, 28-30 | 286 |
| 12, 5-8 | 297 |
| 12, 28 | 495 |
| 12, 38-42 | 576 |
| 12, 39 | 39 |
| 12, 41-42 | 297 |
| 13, 16 | 222 |
| 13, 16-17 | 297 |
| 13, 24-30 | 426 |
| 13, 33 | 423 |
| 13, 34-35 | 217 |
| 13, 36-43 | 305 |
| 13, 47-49 | 426 |
| 14, 33 | 301 |
| 16, 1-4 | 577 |
| 16, 4 | 39 |
| 16, 17-20 | 302 |
| 16, 21-23 | 302 |
| 16, 24-25 | 294 |
| 16, 24-26 | 251 |
| 16, 27-28 | 431 |
| 18, 19-20 | 304 |
| 19, 3-8 | 288 |
| 19, 10-12 | 258 |
| 19, 17 | 237 |
| 20, 28 | 419 |
| 21, 33-43 | 307 |
| 22, 16 | 153 |
| 22, 29-33 | 355 |
| 23, 2-3 | 164 |
| 23, 8-9 | 308 |
| 23, 13 s. | 352 |
| 23, 23 | 39 |
| 23, 34-36 | 431 |
| 24, 1-43 | 432 |
| 24, 27 s. | 356 |
| 24, 36 | 238 |
| 25, 31-46 | 306 |
| 26, 26-28 | 308 |
| 26, 57-68 | 311 |
| 26, 61 | 582 |
| 26, 63-65 | 441 |
| 27, 39-40 | 582 |
| 27, 41-43 | 314 |
| 27, 46 | 339 |

SAN MARCOS

| | |
|---|---|
| 1, 1 | 199 |
| 1, 10-11 | 199 |
| 1, 12-13 | 199 |
| 1, 15 | 252 |
| 1, 22 | 281 |
| 2, 3-12 | 291 |
| 2, 18-21 | 416 |
| 2, 19-20 | 292 |
| 2, 21-22 | 295 |
| 3, 6 | 153 |
| 3, 13-14 | 293 |
| 3, 20-35 | 217 |
| 3, 22 | 215 |
| 4, 10 | 219 |
| 4, 33-34 | 222 |
| 6, 3 | 202 |
| 7, 1-9 | 155 |
| 7, 17-24 | 155 |
| 8, 11-13 | 577 |
| 8, 17-18 | 219 |
| 8, 31 | 302 |
| 8, 34-37 | 294 |
| 8, 38 | 431 |
| 9, 9-13 | 417 |
| 9, 30-32 | 418 |
| 10, 1-12 | 288 |
| 10, 17-18 | 335 |
| 10, 18 | 237 |
| 10, 32-34 | 419 |
| 10, 35-41 | 105 |
| 10, 35-41 | 419 |
| 10, 45 | 419 |
| 11, 10 | 253 |
| 12, 13 | 153 |
| 13, 1-37 | 432 |
| 13, 32 | 238 |
| 13, 32 | 328 |
| 14, 17-32 | 421 |
| 14, 17-32 | 321 |
| 14, 22-24 | 308 |
| 14, 51-52 | 49 |
| 14, 53-65 | 311 |
| 14, 57-59 | 582 |
| 14, 61-63 | 441 |
| 15, 29-30 | 582 |
| 15, 34 | 338 |
| 16, 9-20 | 541 |
| 16, 53-65 | 311 |

SAN LUCAS

| | |
|---|---|
| 1, 1-4 | 56 |
| 3, 1-2 | 6 |
| 3, 1-2 | 150 |
| 3, 1-2 | 191 |
| 3, 21-22 | 199 |
| 4, 2-13 | 200 |
| 5, 18-26 | 291 |
| 5, 34-35 | 292 |
| 5, 36-38 | 295 |
| 6, 12-13 | 293 |
| 6, 20-24 | 293 |
| 6, 20-26 | 248 |
| 6, 27-30 | 267 |
| 6, 31 | 261 |
| 6, 46 | 293 |
| 7, 18-23 | 478 |
| 8, 9-10 | 219 |
| 9, 22 | 302 |
| 9, 23-24 | 294 |
| 9, 24-25 | 251 |
| 9, 26-28 | 431 |
| 10, 21-22 | 299 |
| 10, 23-24 | 297 |
| 11, 2 | 238 |
| 11, 20 | 494 |
| 11, 29-32 | 576 |
| 11, 39-44 | 351 |
| 11, 49-51 | 431 |
| 12, 4-7 | 244 |
| 12, 8-9 | 293 |
| 12, 31 | 244 |
| 12, 49 | 424 |
| 12, 51-53 | 294 |
| 13, 18-19 | 423 |
| 13, 20-21 | 423 |
| 13, 32 | 351 |
| 15, 11-32 | 348 |
| 15, 31 | 337 |
| 16, 16 | 215 |
| 16, 18 | 288 |
| 16, 19-31 | 60 |
| 16, 19-31 | 248 |
| 16, 26-27 | 294 |
| 17, 7-10 | 241 |
| 17, 20-21 | 422 |
| 17, 24 | 437 |
| 17, 26-27 | 439 |
| 17, 33 | 294 |
| 17, 34-35 | 440 |
| 17, 37 | 438 |
| 18, 7 | 240 |
| 18, 19 | 237 |
| 19, 12-13 | 440 |
| 21, 5-37 | 432 |
| 22, 19-20 | 308 |
| 22, 25-27 | 346 |
| 22, 31-33 | 428 |
| 22, 40-44 | 338 |
| 22, 54-55 | 311 |
| 22, 63-71 | 311 |
| 22, 66-71 | 441 |
| 23, 34 | 338 |
| 23, 46 | 339 |
| 24, 26 | 353 |

SAN JUAN

| | |
|---|---|
| 1, 1-2 | 117 |
| 1, 1-5 | 121 |
| 1, 5 | 225 |
| 1, 9 | 260 |
| 1, 9-14 | 121 |
| 1, 16-17 | 124 |
| 1, 32-35 | 199 |
| 1, 41 | 206 |
| 2, 25 | 291 |
| 3, 32-35 | 199 |
| 4, 22 | 132 |
| 5, 17 | 317 |
| 5, 30 | 353 |
| 6, 14-15 | 409 |
| 6, 32 sg. | 319 |
| 6, 53-56 | 126 |
| 7, 49 | 153 |
| 8, 44 | 494 |
| 10, 7-8 | 133 |
| 10, 24 | 203 |
| 10, 26-30 | 321 |
| 11, 33-45 | 511 |
| 12, 34 | 207 |
| 12, 37-42 | 220 |
| 13, 1 | 323 |
| 13, 21-30 | 344 |
| 13, 31 | 447 |
| 14, 1 sg. | 258 |
| 14, 8-10 | 323 |
| 14, 16 | 72 |
| 14, 28 | 328 |
| 17, 1 | 447 |
| 20, 31 | 115 |
| 21, 1-24 | 534 |
| 21, 15-17 | 429 |
| 21, 18-24 | 107 |

HECHOS DE LOS APOSTOLES

| | |
|---|---|
| 1, 3 | 514 |
| 1, 7 | 452 |
| 2, 16-18 | 598 |
| 2, 44-46 | 60 |
| 4, 34-37 | 60 |
| 5, 1-12 | 60 |
| 6, 13-14 | 582 |
| 10, 2 | 148 |
| 10, 22 | 148 |
| 10, 37-39 | 469 |
| 13, 16 | 148 |
| 13, 26 | 148 |
| 13, 43 | 148 |
| 13, 50 | 148 |
| 16, 14 | 148 |
| 20, 35 | 27 |
| 22, 3 | 23 |

EPISTOLA A LOS ROMANOS

| | |
|---|---|
| 6, 4-10 | 625 |
| 9, 3 | 269 |
| 15, 16 | 624 |
| 16, 3-16 | 609 |

EPISTOLAS A LOS CORINTIOS

I

| | |
|---|---|
| 1, 22-24 | 621 |
| 1, 24 | 119 |
| 2, 3-11 | 613 |
| 7, 10 | 31 |
| 8, 4-6 | 618 |
| 9, 19-22 | 611 |
| 10, 14-22 | 616 |
| 10, 20 | 183 |
| 11, 23-26 | 308 |
| 12, 4-31 | 632 |
| 12, 12-14 | 629 |
| 13, 9-12 | 340 |
| 15, 1-12 | 413 |
| 15, 1-20 | 518 |
| 15, 3-5 | 559 |
| 15, 11 | 27 |
| 15, 55-57 | 523 |

II

| | |
|---|---|
| 5, 12 | 31 |
| 5, 14-18 | 30 |
| 6, 14-16 | 612 |
| 10, 3-4 | 422 |

EPISTOLA A LOS GALATAS

| | |
|---|---|
| 2, 1-9 | 106 |
| 3, 26-29 | 677 |
| 6, 14-17 | 630 |

EPISTOLA A LOS EFESIOS

| | |
|---|---|
| 3, 5 | 632 |
| 5, 21-23 | 633 |
| 5, 31 | 288 |

EPISTOLA A LOS FILIPENSES

| | |
|---|---|
| 2, 5-11 | 28 |
| 2, 5-11 | 626 |
| 2, 7 | 386 |
| 3, 5 | 30 |

EPISTOLA A LOS COLOSENSES

| | |
|---|---|
| 1, 16-17 | 629 |
| 1, 19 | 612 |
| 2, 6-7 | 629 |
| 2, 9 | 612 |
| 4, 10 | 47 |
| 4, 11 | 48 |

1.ª EPISTOLA A LOS TESALONICENSES

1, 1 622
1, 9-10 622

1.ª EPISTOLA A TIMOTEO

3, 16 449

EPISTOLA A LOS HEBREOS

1, 1-2 334
3, 5 334

1.ª EPISTOLA DE SAN PEDRO

5, 13 48

1.ª EPISTOLA DE SAN JUAN

3, 8 494

APOCALIPSIS

1, 20 640
2, 1 642
2, 7 642
2, 8 642
2, 11 642
2, 16 642
2, 17 642
2, 19 642
2, 24 116
2, 26 644
3, 5 642
3, 7 642
3, 12 642
3, 14 642
3, 21 642
19, 13 119

# INDICE ALFABETICO DE MATERIAS


**Abominación de la desolación,** 435.
**Agonía de Jesús,** 338.
**Agustín** (S.). — Testimonio de la Iglesia **católica, 654.**
— Testimonio de **Jesús, 653.**
**Alejandría.** — Colonia judía, 14, n. 2, 148, 180.
**Alianza de Dios.** — En el Antiguo Testamento, 171.
— En el Nuevo Testamento, **308. 596.**
**Alucinación** y **resurrección de** Cristo, 563.
**Amén,** 643.
**Am-ha-arez, 136,** n. 1, **153,** n. 1, **161,** n. 1, 215, n. 1, 249, n. 1.
**Amor.** — Como nos lo exige Cristo, **294, 329, 346, 646, 649, 677.**
— de Dios, 237, 242.
**Anatema.** — Significado según San Pablo, 269.
**Anticristo.** — En S. Juan, **116.**
**Antilegomena,** 19.
**Apariciones de Cristo resucitado,** 517, **521, 542, 554.**
— Su localización en Judea y Galilea, **555, 558.**
**Apocalipsis de Juan.** — Su cristología, 641.
— Su mensaje a las Iglesias, **640.**
**Apocalipsis sinóptico,** 362, 432, **454.**
**Apocalíptica** (**Lectura**). — En el Nuevo Testamento, 362, 430, **445, 635.**
Apocalíptica (Literatura). — En el Antiguo Testamento y en el judaísmo, 166.
**Apologética cristiana primitiva,** 592, 594, 598.
**Apologética judía,** 181.
**Apóstoles.** — Después de la resurrección de Jesús, **547, 567, 590, 597,** 602, **637.**
— Su elección, **292.**
— Su fe en Jesús, **206.**
— Su formación por Jesús, **226.**
**Aramea.** — Lengua hablada por Jesús, **37,** n. 4.
**Aristóteles.** — Negación de la Providencia, 229, 245, n. **1.**
— Su concepción de la **Divinidad,** 229.

**Bautismo.** — Cristiano, **126, 198, 624, 631.**
— De Juan, 193, 202.
— **Recibido** por Jesús, **197, 198.**
**Bendito.** — Nombre divino, **311.**
**Budismo, 239, 272,** n. 1.

**Calcedonia** (**Concilio de**). — Sus fórmulas, 395.
**Caridad fraterna, 260,** 287, **601.**
— Su modelo en Cristo, 345.
Carismas, 598, **615, 631.**
**Castidad** cristiana, **258,** 287.
**Catequesis apostólica, 26,** 31, 73, 622, **623.**
**Católica** (Iglesia), **638, 651, 656.**
**Cena del** Señor, **308, 606.**
Cerinto, **117,** n. 2.
**Comunidad cristiana.** — **Culto** y liturgia, **602,** 633.
— Constitución eclesiástica, **258.**
— Su fe en Jesús, **590.**

**Conciencia mesiánica** en Jesús, 331.
**Conocimiento de los corazones** por Jesús, 409.
**Cristianismo.** — Su excelencia como religión, 270, 273, 674.
**Cristo de la historia.** — Y el Cristo de la fe, 652.
**Cronología evangélica,** 6, 64, 68, 150.
**Cronología pauliniana,** 21.
**Cuerpo místico de Cristo,** 610, 627, 632.
**Culto cristiano.** — Aspecto general, 74, 593, 602, 622, 633.
— Exterior, 240.
— Interior, 240.
**Curaciones milagrosas,** 500.

**Daimones y demonios,** 488, 614.
**Destino humano,** 240. 644.
**Diaspora,** 9, 23, 74, 117, 144, 604.
**Diatesaron de Taciano,** 93, 102.
**Dios.** — Concepción según Aristóteles, 229, 245, n. 1.
— En el estoicismo, 232.
— En los incivilizados, 230.
— En Platón, 229.
**Dios en el Antiguo Testamento.** — Su paternidad, 233.
— Su Santidad, 234.
**Dios en el Nuevo Testamento.** — Actitud de Jesús hacia Dios Padre, 334, 345, 354.
— Su bondad, 237, 335.
— Su providencia, 242, 334.
— Su santidad, 238, 240, 354.
— Su transcendencia, 235, 237, 335, 617.
**Dispersión (Judíos de la).** — Véase **Diaspora.**

**Ebionitas,** 59.
**Economía.** — En la enseñanza de Jesús, 203, 206.
**Educación judía,** 135.
**Elefantina.** — Colonia judía, 144, 182.
**Elegido de Dios.** — Título mesiánico, 212, 305, n. 1.
**Elías.** — Precursor del Mesías, 417.
**Encarnación.** — Importancia de este dogma, 392.
**Endurecimiento.** — De los judíos, 217, 298.
**Enseñanza oral.** — En los judíos, 12.
**Enseñanza oral.** — Jesús empleó imágenes y parábolas, 354, 364.
— La de Jesús y su dialéctica, 354.
— Sus paradojas, 359.
— Sus ritmos, 356.
**Epicteto.** — Y el Cristianismo, 232.
**Escatología.** — Véase **Fin del mundo.**
**Escatológica.** — Características de esta escuela, 442, 456.
**Escribas.** — Los de Israel, 145, 156.
— Su oposición a Jesús, 215.
**Esenios.** — Características e importancia, 154.
**Espíritu Santo.** — Sus dones, 71, 598.
— Testimonio de Jesús, 71.
— Véase **Carismas.**
**Estoicos,** 118.
**Eucaristía,** 126, 308, 606, 609.
**Evangelios canónicos.** — Carácter litúrgico, 32, 633.
— Fechas de composición, 80.
— Significación de esta palabra, 32.
— Su preparación oral, 72.
— Texto, 33.
— Véase **Mateo, Marcos, Lucas y Juan.**
**Evergetas.** — Su significado, 346.
**Evolución y evolucionismo.** — Doctrina e influencia, 373, 375, 568.

**Faith-Healing.** — Es decir, la fe que cura, 501.
**Fariseos.** — Anatemas de Jesús a su hipocresía, 351.
— Su influencia, 162.
— Su legalismo, 161.
— Su oposición a Jesús, 162, 215, 222, 416.
— Sus doctrinas y tendencias, 156.
**Fatalismo.** — En el Islam, 241.
**Fe.** — Luz de fe, 222, 321, 650.
— Su preparación, 206, 222, 321.
— Su relación con el milagro, 507.
— Sus vicisitudes en los discípulos, 205, 226, 300, 547, 566, 590, 592, 596.
**Fin del mundo.** — En las profe-

cías de Jesús, 430, 439, 447, 459.
— En los apocalipsis judíos, 186.
**Fórmulas dogmáticas**, 395.
**Fuentes.** — Escritas de los evangelios, 74.
— Orales de los evangelios, 70.
— Teoría de las dos fuentes, 70.

**Glosolalía.** — Don de lenguas, 598.
**Gnosticismo y gnósticos**, 92, 96, 117, n. 2, 123, 315, 636, 652.

**Hechos de los Apóstoles.** — Autenticidad, 52.
— Fuentes arameas, 592.
— Lenguaje y estilo, 52.
**Helénica (Religión)**, 229.
— Véase **Misterios.**
**Helenismo.** — Y el Antiguo Testamento, 180.
— Y el Nuevo Testamento, 119, 355, 589, 604.
— Y Judaísmo, 180.
**Heracles.** — En el estoicismo, 232.
**Hermanos del Señor**, 129, 201, 633.
**Herodes.** — Agripa I, 6, 154.
— Agripa II, 6.
— Antipas, 6, 10, 194, 196.
— Arquelao, 151.
— El Grande, 6, 150.
**Herodianos.** — Importancia de esta secta, 153, 204.
— Su oposición a Jesús, 215, 416.
**Herodías**, 194, 225.
**Heroísmo cristiano**, 267.
**Hijo de Dios**, 198, 297, 317, 328, n. 1, 354, 393, 397, 628, 637, 644, 651, 652, 655.
**Hijo del hombre.** — En el Antiguo Testamento, 208.
— En la Iglesia primitiva, 207, 213.
— Juez universal, 304, 448.
— Según Daniel, 209.
— Según Ezequiel, 208.
— Según el Libro de Enoch, 211.
— Según los Evangelios, 202, 212, 213.
— Sentado a la diestra del Padre, 441, 447, 453, 459, 593, 642.
**Hijo del hombre.** — Su advenimiento, 430, 439, 446, 459.
— Víctima designada, 303.
**Himnos a Cristo**, 16, 448, 593, 626, 657.
**Hipocresía.** — La de los fariseos, 288.
**Historicidad.** — Del evangelio joánico, 124, 633.
— De los evangelios sinópticos, 80, 633.
**Humanidad de Cristo**, 126, n. 1, 343, 357, 394, 635.
**Humanismo.** — De los paganos, 378.

**Iglesia.** — En el Evangelio, 258.
— En los Hechos, 590.
— En S. Agustín, 655.
— En S. Francisco de Asís, 664.
— En S. Ignacio de Antioquía, 650.
— En S. Juan, 636.
— En S. Pablo, 631.
— En los santos modernos, 672.
**India.** — Sus religiones, 233, 182.
**Ireneo (S.).** — Su testimonio sobre el cuarto evangelio, 93, 96.
— Testimonio de Jesús, 652.
**Islam.** — Carácter político, 259, n. 2.
— Fatalismo, 241.
— Monoteísmo, 236, n. 3.
— Su mística, 241, n. 5.

**Jerusalén.** — Predicción de su ruina, 432, 435, 453, 455.
**Jesucristo.** — Véase **Hijo de Dios, Hijo del hombre, Logos y Señor.**
**Jonás.** — Su signo, 575.
**Josefo.** — Y el Cristianismo primitivo, 10.
**Juan.** — Color semítico, 130.
— Comparación con los sinópticos, 115, 127, 129, 226.
— Dependencia con respecto a Marcos, 115.
— Hipótesis de un original arameo, 131.
— Pretendida dependencia con Filón, 118, n. 1.
— Su atestación tradicional, 91.

**Juan.** — Su carácter eclesiástico, 126, **637.**
— Su carácter espiritual, **636.**
— Su escatología, **460.**
— Su exactitud geográfica, 128.
— Su final, **115, 315.**
— Su historicidad, **134, 316.**
— Su idioma y estilo, **113, 130.**
— Su integridad, **102.**
— Su misticismo, **114.**
— Su plan, **125.**
— Su realismo, **126.**
— Su sacramentalismo, **126.**
— Su unidad literaria, **111.**
— Sus epístolas, **92, 115.**
**Juan Bautista.** — Su ministerio, 6, 10, **191.**
— Su muerte, **194.**
— Sus discípulos, **194.**
**Juan, hijo de Zebedeo.** — Su pretendido martirio, **103.**
**Juana de Arco (Sta.), 26, 310, 656.**
**Judaísmo.** — En la Dispersión, **145.**
— Sus relaciones con el helenismo, 179.
**Judaísmo palestiniano,** 150.
**Judíos.** — Su significado en el cuarto evangelio, **124,** n. 1, **132.**
**Juicio de Dios.** — La concepción judía, 173, **445.**
**Juicio del Hijo del hombre,** 305, **448.**
**Justicia.** — En el Nuevo Testamento, 124, **265, 286.**
**Justicia legal,** 124, **282, 286,** 288, **289.**

**Kenosis.** — Su teoría, 387.
**Krisna,** 233.

**Legalismo.** — En los judíos, **236, 281.**
**Lenguas.** — El don de lenguas, **598.**
Ley **de Moisés.** — Y Jesús, **283,** 308, **361.**
— Y los fariseos, 411.
— Y los rabinos, 281.
**Ley nueva,** 283, 306, 361.
Logia. — En Papias, 36, 38, n. 1.
— Fuera del N. T., 89.
— Su independencia con respecto a Filón, 116.
**Logos.** — En el Nuevo Testamento, 118.
— Y la Sabiduría, **119.**
— En S. Agustín, **655.**
— En S. Ireneo, 652.
**Lucas.** — Estilo. **56, 61, 78.**
— Estilo médico, **62,** n. 1.
— Plan, **57.**
— Rasgos característicos, **56.**
— Su evangelio, **27.**
— Su paulinismo, **33.**
— Sus relaciones con Marcos, **75.**
— Sus relaciones con Mateo, **76.**
— Testimonio tradicional, **51.**
**Luz.** — Su significado en el Cuarto evangelio, **122, 123.**

**Mahoma.** — Contraste con Jesús, **51.**
— Sello de los profetas, **643,** n. 2.
— Su concepción política, **423.**
— Sus pretensiones proféticas, **279.**
**Mal.** — Problema del mal, **245.**
**Mandamientos de la Ley.** — Mayores y menores, **285.**
Marcos. — Fecha de su composición, **46.**
— Rasgos característicos, **48,** 83, **127.**
— Su evangelio, **33, 38, 44.**
— Su paulinismo es una hipótesis sin fundamento, **412.**
— Su relación con Pedro, **45,** 50, 51, 77
— Sus relaciones con el evangelio de Mateo, **77.**
— Testimonio tradicional, **45.**
**María.** — Madre de Jesús, **61.**
**Mártires cristianos,** 599, **647,** 649, 651, 678.
Martirologios. — Sobre la muerte de Juan apóstol, **110.**
**Mateo.** — Fecha de su composición, **37.**
— Rasgos característicos de su evangelio, **37.**
— Su evangelio, **33.**
— Sus relaciones con Lucas, **75.**
— Sus relaciones con Marcos, **75.**
— Testimonio tradicional, **36.**
**Matrimonio cristiano,** 258, **287.**
**Memra.** — Equivalente a «reino de los cielos», **119.**

**Mesianismo.** — En el Nuevo Testamento, 202, 205, 302, 311, 332, 592, 633.
— Resonancia entre los paganos, 175, 203.
— Sufrimientos del Mesías, 178, 411.
— Concepciones judías, 176, 204.
**Milagro.** — Discernimiento, 404.
— Historicidad de los del Evangelio, 466.
— Los milagros y la fe, 507.
— Noción, 404.
— Condiciones morales y religiosas de su conocimiento, 404, 482.
— En el cristianismo primitivo 469, 592, 594, 597.
— Interpretación del signo, 462.
— Su relación con la misión de Jesús, 477.
— Su simbolismo, 511.
— Valor probativo, 481.
**Milenarismo**, 174, 176.
**Misericordia.** — La de Cristo para los pecadores, 346.
**Misterio cristiano.** — Significado que tiene en el Evangelio, 608, 614, 680.
**Misterios.** — Religiones que los tienen, 231, 239, 382, 568, 572, 614, 625, 679.
**Místicos.** — Cristianos, 113, 242, n. 1, 341, 659, 663, 666.
— Hindúes, 239.
**Modernismo.** — Comienzos y tendencias, 382.
**Montanistas**, 138.
**Moral evangélica**, 258, 286, 679.
**Mujeres.** — En el Evangelio, 60.
— Testigos de la Resurrección de Cristo, 526, 536, 545.

**Nicolaítas**, 117, n. 2.
**Nirvana**, 239.
**Noáquicos.** — Sus preceptos, 148, 182.
**Nombre.** — Su importancia entre los ancianos, 627.
**Novedad del Evangelio**, 294, 594, 645.

**Obediencia.** — La de Jesús a su Padre,
**Optimismo.** — En el Evangelio, 242.
**Oración.** — Dirigida a Jesús, 594.
— Ejemplo de Jesús, 336.
— En los paganos, 329.
— Enseñanza de Jesús, 237, 240, 337.
**Oración dominical**, 337.
**Oráculos del Señor**, 36.

**Pablo (S.).** — Concordancia con los otros discípulos, 85, 607
— Su carácter, 23.
— Su carrera, 22.
— Su doctrina de Cristo, 27, 622.
— Su estilo, 24.
— Su formación, 23.
— Sus cartas, 21.
— Sus relaciones con el helenismo, 604.
— Sus relaciones con el judaísmo, 606.
— Testimonio que rindió al Cristo histórico, 6, 26, 516.
**Paganos.** — Alusiones a la historia de Cristo, 14.
— En los tiempos modernos, 379.
**Palestina.** — Estado político, 150.
— Población, 144.
— Su extensión, 151, n. 1.
**Pan de vida**, 318.
**Parábolas.** — En la enseñanza de Jesús, 217.
**Parusía**, 447, 449, 451.
**Pasión de Cristo.** — Fué predicha, 293, 302, 411.
**Paulinismo.** — En los evangelios, 62, 80, n. 1, 412.
**Pecadores y Jesús**, 346.
**Pedro (S.).** — Su martirio en Roma, 47.
— Su primacía, 73.
**Pentecostés**, 598.
**Perdón evangélico**, 262.
**Perfección cristiana**, 268, 285.
**Platón.** — Su concepción de la divinidad, 229, 355.
**Pobres en Israel.** — En el Nuevo Testamento, 59, 247.
— Su contacto con Jesús, 152.
**Politeísmo.** — En Grecia y en Roma, 229, 618.
— Véase Misterios.

**Potencia.** — Nombre divino, **310.**
**Profeta y profecía, 325, 326.**
— Carácter y valor del argumento profético, **149.**
— Interpretación literalista de los judíos, **170, 204, 450.**
— Profecía e **historia, 449.**
— Profecías de Jesús, **408.**
— Profecías mesiánicas, **172, 178, 209.**
**Progreso.** — **En** la enseñanza de Jesús, **225.**
**Prójimo.** — **El amor** que debemos **tenerle, 261.**
**Prosélitos,** 147, **520.**
**Protestantismo.** — **El** de los liberales, **617, 672, 677.**
— **El** de Lutero, **672.**
**Providencia divina, 352.**
— **Y el milagro,** 550.

**Q.** — **Ensayos** de reconstitución, 76, n. 3.
— **Fuente,** 70, **76,** n. **3, 81, 129.**

**Rabinismo.** — Su **literatura, 11, 168,** n. 1.
— **Devoción a la** ley, **119, 281.**
— Método de enseñanza, **12.**
— **Su actitud hacia** Cristo, **11, 211, n. 2,**
**Racionalistas.** — **Y el problema de Cristo, 375, 384.**
**Redención.** — Por medio de Cristo, 410, **412, 414, 419,** 520, **594,** 597, 606, **n. 1.**
**Reino de Dios.** — En el Nuevo **Testamento, 239, 252, 421.**
— **Es el reino de los** cielos, **39, n. 1.**
— **Su consumación, 447, 455.**
— **Su noción en el Antiguo Testamento y en el judaísmo, 169.**
— **Véase Fin del mundo.**
Religión. — Sus elementos primordiales, **273, 616, 638.**
— La **personal** de Jesús, **334.**
— Véase **Cristianismo.**
**Remisión de pecados.** — **En** el Nuevo Testamento, **290.**
**Renunciamiento cristiano,** 293.
**Resurrección de Cristo.** — Ensayos de **explicación** natural, **551.**
— Realidad **histórica, 516.**
— **Su** explicación **por el** fraude, **550.**
— Su explicación **por la** alucinación, **564.**
— **Su** explicación por las creencias preexistentes, **752.**
— **Su explicación por las** infiltraciones **paganas, 568.**
— **Su** influencia en **la** fe de los **apóstoles, 547, 567, 590, 592, 596.**
— **Su predicción, 413, 418.**
— **Su valor** probativo, **574.**
**Resurrección de los cuerpos, 519, 520, 524, 584.**
**Revelación de Cristo.** — Su «economía», **206, 279.**
**Riquezas.** — En el Nuevo Testamento, **59.**
**Roma.** — Su colonia judía, **9, 14.**
— Su iglesia cristiana, **14, 590, 609.**

**Sabiduría cristiana, 621.**
Sacramentos, **631.**
— **Véase Bautismo,** Eucaristía.
**Sadocitas.** — Fragmentos que **atestiguan** su origen, 160.
**Saduceos.** — Origen de esta **secta, 156.**
**Salvador.** — **Comparación entre** los dioses **resucitados, 623, 625.**
**Santiago de Jerusalén, 105, 524, 601,** 608, **633.**
**Santiago, hijo de Zebedeo, 104.**
**Santidad.** — La de Cristo, **339.**
— **Su** fecundidad, **647,** 674.
**Schema.** — Su uso en la sinagoga, **146.**
**Secreto mesiánico, 303.**
**Señor.** — Nombre dado a Cristo, **280, 591, 626.**
**Sepultura de Cristo, 516.**
**Sermón de la montaña, 243,** 248, **359.**
Servicio. — **El** que **debemos** prestar al prójimo, **264.**
**Servicio de Dios.** — **En el** Nuevo Testamento, **241.**
**Siervo de** Jahvé. — Figura del Mesías, 178, **302, 309,** 596, **597.**

**Simbólica.** — Explicación simbólica del cuarto evangelio, 88.
**Sinagogas,** 145.
— Y la liturgia cristiana, 602.
**Subconsciente.** — Su relación con la cristología, 388.
**Sugestión y milagro,** 502.

**Talmud.** — Y la historia de Cristo, 11.
**Templos judíos,** 144.
**Tentación de Jesús,** 200, 333.
**Testamento (Antiguo y Nuevo).** — Origen de este nombre, 21.
**Tetramorfa,** 20.
— Véase Evangelios canónicos.
**Tradición oral.** — En el evangelio, 70, 74.
**Transfiguración de Jesús.** — Según el relato evangélico, 303.
**Trinidad (Santísima),** 328, 396, n. 1, 398, 621, 653, 654.

**Universalismo cristiano,** 41, 247, 265, 303, 322, 619, 628, 674.
**Urmarkus,** 71, n. 1.

**Verbo de Dios.** — Véase Logos.
**Verdad.** — En S. Juan, 111, 123.
**Vida.** — En S. Juan, 122, 123.
**Vida eterna,** 245, 260, 625.
**Vigilancia.** — Respecto del juicio final, 449.
**Virginidad,** 258, 655.

**Zelotes.** — Su característica, 154, 203.

# INDICE DE MATERIAS

Págs.

Al lector.......... VII
Nomenclatura de las abreviaturas.......... 1

## LIBRO PRIMERO

## LAS FUENTES DE LA HISTORIA DE JESUS

Preliminares.......... 5
Capítulo I.—Las fuentes no cristianas.......... 9
1.—Fuentes judías.......... 10
2.—Fuentes paganas.......... 14

Capítulo II.—Las fuentes cristianas.......... 18
1.—Fuentes no canónicas.......... 18
2.—Fuentes cristianas canónicas.......... 21
a)—San Pablo.......... 21
b)—Los Evangelios.......... 32
c)—Los Evangelios sinópticos.......... 36
1.—El Evangelio según San Mateo.......... 36
2.—El Evangelio según San Marcos.......... 44
3.—El Evangelio según San Lucas.......... 51
4.—El hecho y la cuestión sinóptica.......... 63
5.—Valor histórico de los Evangelios sinópticos... 80
d)—El cuarto Evangelio.......... 87
1.—La tradición.......... 91
2.—Los apoyos de la tradición en este Evangelio... 100
3.—Unidad literaria y el carácter del cuarto Evangelio.......... 111
4.—El valor histórico del cuarto Evangelio.......... 124
Conclusión.......... 134

## LIBRO SEGUNDO

## EL MEDIO EVANGELICO

Preliminares.......... 143
1.—Estado político del mundo judío.......... 144

Págs.


2.—El medio social.... 152
3.—El medio intelectual.... 165
A.—Las fuentes.... 165
B.—Las nociones directrices.... 169
4.—Las religiones circunvecinas y las infiltraciones extranjeras.... 179


## LIBRO TERCERO

## JESUS. — EL MENSAJE


Capítulo I.—Los comienzos. — La economía del mensaje.... 191
1.—Juan Bautista.... 191
2.—Los comienzos del ministerio de Jesús.... 198
3.—Vicisitudes en la presentación del mensaje.... 214
4.—La predicación en parábolas.... 217
Capítulo II.—El mensaje de Jesús.... 228
1.—Dios Padre.... 228
La providencia del Padre.... 242
La vida eterna.... 245
2.—El reino de Dios.... 252
3.—El mandamiento semejante al primero.... 260


## LIBRO CUARTO

## LA PERSONA DE JESUS


Capítulo I.—El testimonio de Cristo.... 277
1.—El maestro de la nueva ley.... 281
2.—Jesús se afirma.... 290
3.—Jesús se revela.... 297
4.—Jesús se declara.... 310
5.—Jesús se explica a sí mismo.... 315
Conclusión.... 325
Capítulo II.—La persona de Jesús.... 328
El problema de Jesús: los datos.... 328
1.—La religión de Jesús.... 334
2.—La conversación de Jesús con sus hermanos.... 345
3.—La vida íntima de Jesús.... 354
Capítulo III.—El problema de Jesús: Las soluciones y la solución.... 368
1.—La crisis de la fe cristiana entre los modernos.... 368
Los protestantes liberales.... 368
Los racionalistas de los siglos XIX y XX.... 378
2.—El misterio de Jesús.... 385


## LIBRO QUINTO

## LAS OBRAS DE CRISTO


Capítulo I.—De los signos divinos en general.... 403
Capítulo II.—Jesús profeta.... 408

Págs.

1.—Profecías de Jesús acerca de sí mismo........ 410
2.—Profecías de Jesús sobre el reino de Dios........ 422
3.—Profecías de Jesús sobre el fin del mundo........ 430
La tesis de la «escatología consecuente»........ 442
El género literario de los textos........ 445
Exégesis sumaria de los textos........ 449
El discurso escatológico........ 454

Capítulo III.—Los milagros de Jesús........ 462
1.—Lo milagroso en el Evangelio........ 466
2.—La crítica moderna de los milagros evangélicos........ 470
3.—Los milagros y la misión de Jesús........ 477
4.—Realidad de los milagros........ 482
Lo milagroso tal como se presenta en el Evangelio........ 482
Las expulsiones de demonios........ 488
Milagros de curaciones........ 500
«El dedo de Dios está aquí»........ 509

Capítulo IV.—La resurrección de Jesús........ 513
1.—El hecho de la resurrección........ 513
La muerte de Jesús........ 515
El testimonio de Pablo........ 517
Los relatos evangélicos de la resurrección........ 524
El mensaje pascual: su condición histórica........ 541
El mensaje pascual: los hechos........ 544
2.—Los ensayos de explicación natural........ 551
La reducción de textos........ 554
Naturaleza de las apariciones........ 563
Infiltraciones paganas........ 568
3.—La resurrección de Jesús y su misión........ 574
El signo de Jonás........ 575
El signo del templo reedificado........ 581

Conclusión........ 584

LIBRO SEXTO

LA RELIGION DE JESUS

Capítulo I.—El establecimiento de la religión de Jesús........ 589
1.—Los orígenes de la religión de Jesús........ 589
2.—La religión de Jesús en la mitad del primer siglo........ 604
3.—La religión de Jesús al fin de la generación apostólica........ 633

Capítulo II.—Testigos de Jesús en la historia........ 649
1.—La antigüedad........ 649
2.—La Edad Media........ 659
3.—Los tiempos modernos........ 666

Conclusión........ 678